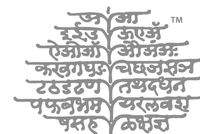
नवभारत

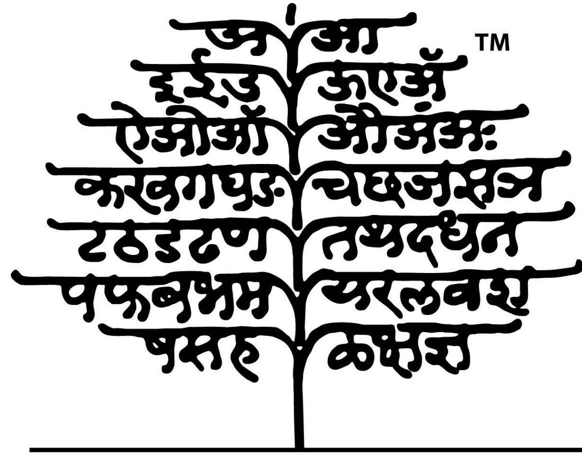
वर्ष २४ वे] जानेवारी १९७१ [अंक ४

वार्षिक वर्गणी ९ रु.] [किरकोळ अंक १ रु.

अनुक्रमणिका







मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

अनुक्रमणिका



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष चोविसावे | अंक चवथा

नवभारत

जानेवारी १९७१

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख, प्रा. मे. पुं. रेगे का. संपादक

वार्षिक रु. ९ सहामाही रु. ५ अंकास रु. १

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
प्राध्यापकांचे निवासस्थान
कीर्ति कॉलेज, दादर-मुंबई २८

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमरावबाडी, मुंबई २
फोन नं. ३५४८५४

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

(१)	धर्मकोश- व्यवहारकाण्ड भाग १ ते ३		किंमत
		साधी बांधणी	८०·००
		कापडी बांधणी	१०४·००
(२)	धर्मकोश - उपनिषत्काण्ड भाग १ ते ४		
		साधी बांधणी	१५०·००
		कापडी बांधणी	१८२·००
(३)	धर्मकोश- संस्कारकाण्ड भाग १ ला		४५·००
		कापडी बांधणी	६३·००
(४)	मीमांसादर्शन		३०·००
(५)	मीमांसाकोश ... भाग १ ते ७ (संपूर्ण)		२५०·००
(६)	कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश		६·००
(७)	बौद्धागमार्थसंग्रहः		२०·००
(८)	नवमानवतावाद		२·५०
(९)	मानवाचा आदर्श		२·००
(१०)	चार्वाक- इतिहास आणि तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले) ...		३·००
(११)	गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी) ...		२·५०
(१२)	महाराष्ट्रांतील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना (श्री. चा. अ. दाभोलकर)		२·००
(१३)	सिंधु संस्कृती, ऋग्वेद व हिंदु संस्कृती (प्र. रा. देशमुख)		४·००
(१४)	इतिहासाचे तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले)		६·००
(१५)	लोकशाहीचे धोके (श्री. पन्नालाल सुराणा) ...		२·००
(१६)	भारतीय स्त्रीधर्माचा आदर्श (सौ. कमल पाध्ये)		२·००

तर्कतीर्थ श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी

महाराष्ट्रातील धर्मसुधारणेचे आंदोलन*

भारत संपूर्ण अर्थाने राजकीय पारतंत्र्यात ज्ञात इतिहासाप्रमाणे दोन वेळा सापडला; (१) मुसलमानी आमदानीत व (२) ब्रिटीश आमदानीत. मुसलमानी आमदानीत संतांचा विश्वव्यापक, नीतिनिष्ठ व भक्तिप्रधान भागवतधर्म भारतभर पसरला व त्याने प्रभावित झालेला हिंदुसमाज सर्वांगीण इस्लामी आक्रमणाखाली धार्मिक दृष्टीने तगून राहिला. संतांनी परकीय राजकीय सत्तेने पराभूत झालेल्या समाजाचा धार्मिक पराभव होऊ दिला नाही, हे जरी खरे असले तरी हिंदू समाजाच्या सामाजिक गतिशीलतेला सामर्थ्य मात्र १९ व्या शतकापर्यंत प्राप्त झाले नाही. सामाजिक फुटीरपणा वाढत गेला. अंध रूढींच्या अगाध अंधारात हिंदु समाज शेकडो वर्षे चाचपडत राहिला. मराठे व शीख यांनी राजकीय बंधमुक्तीचा यशस्वी प्रयत्न केला तरी सामाजिक गतिशीलतेला प्रेरणा मिळू शकली नाही. त्यामुळे सबंध भारत पुनः पश्चिमी साम्राज्यशाही आक्रमणाखाली पराभूत झाला. पश्चिमी साम्राज्यशाहीच्या पाठीशी वैज्ञानिक व औद्योगिक क्रांतीच्या अधिष्ठानावर निर्माण झालेली सतत प्रगतिशील अशी आधुनिक बुद्धिवादी संस्कृती होती.

कर्णगोचर संस्कृतीकडून दृष्टिगोचराकडे

या संस्कृतीचे मुख्य साधन व वाहन आधुनिक शिक्षणपद्धती हे होय. इंग्रजी शिक्षणपद्धतीने परंपरागत भारतीय संस्कृतीच्या जीवनमूल्यांची समीक्षा करणारी नवी सुशिक्षितांची पिढी निर्माण झाली. ब्रिटीश राज्याची भारतात स्थापना झाली व नव्या शिक्षणपद्धतीचा पाया घातला गेला. त्यामुळे भारतीयांची अंधश्रद्धेत गुरफटलेली व अगतिकतेत सापडलेली विवेचक बुद्धी मुक्त झाली. ब्रिटिश राज्याच्या स्थापनेच्या अगोदर ब्रिटिशांचा व इतर युरोपियनांचा संपर्क सतत वाढत होता त्यांच्या औद्योगिक क्रांतीचे वारेही भारताच्या पूर्व व पश्चिम किनाऱ्यांवर येऊन आदळत होते. तरी त्याचे वैशिष्ट्य मात्र येथील राज्यकर्त्यांना व किनाऱ्यालगतच्या जनतेला जाणवले नाही. इतक्या भयंकर सुस्तीने येथील नेत्यांची व जनतेची मने सुस्त व मूढ झाली होती. ब्रिटिशांच्या राज्यस्थापनेनंतरच आधुनिक शिक्षणाच्या द्वारे प्रबोधनाची प्रभात येथे उजाडली. आधुनिक विद्या, वाङमय व कला यांच्या शिक्षणाचा लाभ काही थोड्या भारतीयांना झाल्याबरोबरच त्यांच्यातील प्रतिभाशाली व संवेदनशील अशा परंतु अत्यंत अल्प शिक्षितांचा जीवनाकडे पहाण्याचा दृष्टिकोन बदलून गेला. विद्युत संचाराने यंत्र थरारावे त्याप्रमाणे यांची मने नवविचारांनी थरारू लागली. बुद्धीला व विचाराला अगदी विलक्षण असे नवे अधिष्ठान प्राप्त झाले. जीवनाचा अर्थ करण्याची रीतीच बदलून गेली. समाजाला घुसळून टाकणारी अनेक सामर्थ्ये या नव्या अधिष्ठानामध्ये होती. सामाजिक व धार्मिक संस्था बदलण्यास व तशा नव्या संस्था उभारण्यास आवश्यक असलेली आधुनिक दृष्टी लाभली. केवळ कर्णगोचर असे परंपरागत धार्मिक साहित्य व दृष्टिगोचर होणारे नवे औद्योगिक युग यांच्यातील अंतर्विरोध या नव्या शिक्षणामुळे स्पष्ट झाला.

कर्णगोचर ज्ञानाचा आधार अंधश्रद्धा होती. ही श्रद्धा प्रत्यक्ष प्रत्ययावर आधारलेल्या विचाराशी कशी विसंगत आहे, याची मीमांसा सुरू झाली.

---

* 'मराठा मंदिर' संस्थेतर्फे रौप्यमहोत्सवानिमित्त प्रकाशित व्हावयाच्या 'अस्मितादर्शन' या ग्रंथात समाविष्ट केलेला निबंध.





नवविचारांचा व भारतीय प्रबोधनाचा पहिला प्रेषित पूर्वेस बंगाल्यात १८ व्या शतकाच्या अखेरीस उदयास आला. तो म्हणजे राजा राममोहन रॉय हे होत. कारण बंगाल्यात आधुनिक शिक्षणाचा पाया महाराष्ट्रापेक्षा सुमारे पाऊणशे वर्षे अगोदर घातला गेला होता. महाराष्ट्रात १९ व्या शतकाच्या पूर्वार्धात आधुनिक जीवनदृष्टी देणारे प्रबोधनाचे दोन मोठे उद्‌गाते पुढे आले. ते म्हणजे लोकहितवादी गोपाळ हरी देशमुख व जोतिबा फुले हे होत. यावेळी हिंदी मनुष्याचा परंपरागत जीवनक्रम हा संपूर्णपणे सनातन रूढींच्या बंधनात बंदिस्त होता. धार्मिक आणि सामाजिक या दोन कल्पनांत भेद दाखविणारी सीमारेषा सापडत नव्हती. जन्मापासून मरणापर्यंतचे महत्त्वाचे व्यवहार धर्म-रूढींच्या मर्यादेतच बद्ध होते. या सकाळपासून त्या सकाळपर्यंतचे कार्यक्रमही धर्मग्रंथांनी व परंपरागत रूढींनी ठरवून दिलेलेच असत. स्नान, पान, भोजन, उपजीविकेचे व्यवसाय, विवाहपद्धती, समाजातील भिन्न भिन्न उच्चनीच स्तरावरील वा समान स्तरावरील जातिजमातींचे आचारविचार, उपासनापद्धती, अंत्यक्रिया इत्यादी सर्व मानवी क्रिया सनातन रूढीने डोळ्यावर टोपण लावलेल्या घाण्याच्या बैलाप्रमाणे एकाच चक्रात चालत असत. भक्ष्याभक्ष्य, पेयापेय, स्पृश्यास्पृश्य इत्यादी निर्बंध विवेक व विचार न करता परंपरेप्रमाणे चालत असत. कोणाबरोबर जेवावे व काय जेवावे, झोपताना डोके कोणीकडे करावे व पाय कोणत्या दिशेस असावेत, प्रवास केव्हा करावा, कोणत्या समयी व कोणत्या दिशेस प्रवासास निघावे किंवा निघू नये, हजामत कोणत्या वारी व तिथीस वर्ज्य वा विहित इत्यादी गोष्टी धर्मच सांगत असे. जांभई, शिंक, इत्यादी स्वाभाविक क्रियांच्या बाबतीतही धर्माने सांगितलेले आचार पाळत असत. प्रत्येक जातीचे, उपजातीचे व कुळांचे आचार ठरलेले असत. बारीकसारीक रूढींचा भंग होऊ नये म्हणून पितर, देव, यक्ष, राक्षस, पिशाच सर्व ठिकाणी बंदोबस्ताकरिता हजर असत. प्रत्येक महिन्याचे, ऋतूचे व काही तिथ्यांचे वा पक्षांचे निरनिराळे आचार आणि व्रते पाळावी लागत. नवस, व्रते, उद्यापने, श्राद्ध, तीर्थोत्सव, यात्रा यांची महती अपूर्व असे. घरात कोणी आजारी पडले, नातेवाईकांवर वा आपणावर काही आपत्ती आली, आपले जनावर अकस्मात मेले, धंद्यात अपयश आले, गृहदाह झाला, इमारत पडली, रोगाची साथ आली, अवर्षण पडले, अतिवृष्टी झाली, तर व्रतभंग, आचारातील घोटाळा, जातिभेदविषयक नियमांच्या पालनातील प्रमाद, विटाळ, चांडाळ इत्यादी कारणांनी देवता, पितर इत्यादिकांचा प्रकोप झाला असे मानून शांती करीत. त्यावेळचा हिंदु माणूस चोवीस तास व बारा महिने देवता, पितर, राक्षस, भूते, पिशाचे इत्यादिकांच्या कडक पहाऱ्यात रहात असे. जादूटोण्याची त्याला सारखी भीती असे. घर, विहीर, दरवाजा, चूल, भिंती, आढे, ओसाड जागा, नदी, तलाव, वृक्ष, शेताचा बांध, पर्वत, आकाश व पाताळ यात दाही दिशांस तिन्ही काळ या अदृश्य शक्तींचा भरणा व प्रताप त्या माणसास दिसत असे. त्याचे मन या अलौकिक शक्तींच्या भयाने पूर्णपणे व्यापलेले होते. कुलाचार, जात्याचार, देवतांसंबंधी कर्तव्ये यासंबंधी अनेक प्रमाद घडत असत व त्याकरिता प्रायश्चित्त व दंड भोगण्यास तो तयार असे. राजाचे, गावचे, जमातीचे व कुळाचे आधिपत्य व जुलूम मानण्यास व सहन करण्यास तो तयार असे. त्यांचा अंमल त्याच्या मनावर जितका होता त्यापेक्षा या काल्पनिक, स्वप्नमय व भ्रांतिकृत शक्तींचा अधिक असे. तो त्या भुताटकीच्या विश्वात जगत असे.

तीन नवी मूल्ये

आधुनिक शिक्षणाने व सुधारलेल्या इंग्रजी राज्याने या भ्रामक विश्वाला भूकंपाचा हादरा दिला. हा हादरा देण्यात मुख्यतः आधुनिक संस्कृतीचे व सुशिक्षितांचे प्रतिनिधी पुढारीपणा करीत होते. पाश्चात्य विद्येने तीन नवीन मूलभूत मूल्ये या देशात प्रथमतः आणली. बुद्धिवाद, व्यक्तिस्वातंत्र्य आणि सर्व मानवांची राष्ट्रभेदनिरपेक्ष व वंशभेदनिरपेक्ष नैसर्गिक समता ही ती





तीन मूल्यें होत. बुद्धिवादामुळे जुन्या परंपरेतील गुणदोषांचा विवेक करणारी दृष्टी लाभली आणि वैज्ञानिक दृष्टीने आचारविचार पद्धती सुधारण्याची आणि विश्वरचनेचा परंपरागत अर्थ तपासण्याची प्रेरणा मिळाली. व्यक्तिस्वातंत्र्याच्या विचाराने जुन्या समाजव्यवस्थेतील व्यक्तीच्या आत्म-विकासावरील बंधनाचा उच्छेद करणारी स्फूर्ती मिळाली. मानवाच्या मूलभूत समतेच्या कल्पनेमुळे जगातील इतर राष्ट्रांच्या संस्कृतीबद्दल असलेला पूर्वग्रह नष्ट झाला व सर्व संस्कृतींचा सारभूत अंश ग्रहण करण्याइतकी उदारतापूर्ण सारासार बुद्धी जागृत झाली. या त्रिविध मूल्यांमुळे ऐहिकताप्रधान विचारसरणी उत्पन्न झाली. त्यामुळे इहलोकातील जीवनक्रमाचा ऐहिक मानवी हिताच्या कसोटीवर बुद्धिवादी विचार सुरू झाला आणि पारलौकिक हिताहिताचा संबंध केवळ शुद्ध व व्यापक अशा नैतिक तत्त्वाशीच जोडला गेला. धर्मग्रंथातील व रूढीमधील अंधश्रद्धेवर आधारलेले आचार-विचारांचे नियमन म्हणजे खरा धर्म नव्हे, अशी जाणीवही दृढ होऊ लागली.

विश्वधर्मतत्त्वावर आधारलेली हिंदुधर्मसुधारणा

या नवीन मूल्यांच्या निकषावर हिंदुधर्म-संस्थेचे आणि जगातील अन्य धर्मसंस्थांचे परिशीलन व समीक्षण करणाऱ्या महाराष्ट्रीय काही थोडचा विविक्षित सुशिक्षितांनी धर्मपरिवर्तनवादाचा पाया घातला. या धर्मपरिवर्तनवादाचे दोन प्रवाह भारतात व महाराष्ट्रात वाहू लागले. एक प्रवाह म्हणजे विश्वधर्मविषयक विचारसरणी व दुसरा प्रवाह म्हणजे हिंदुधर्म सुधारणेच्या मूलभूत सिद्धान्ताची मांडणी करणारी विचारसरणी. या दोन्ही विचारसरणी एकमेकांशी गुंतलेल्या व काही बाबतीत एकरूप होत्या. धर्मसंस्थांच्या गाभ्यामध्ये बुद्धिवादाचा प्रकाश टाकून एकमेकांहून भिन्न असलेल्या, स्पर्धाशील असलेल्या आणि प्रसंगी युद्धमान होणाऱ्या विविध धर्मनिष्ठ समाज-संस्थांमध्ये म्हणजे हिंदुसमाज, ख्रिश्चनसमाज, मुसलमानसमाज इत्यादी समाजसंस्थांमध्ये परिवर्तन केल्याशिवाय मानवी समाजामधील अनिष्ट विग्रह संपणार नाही व मानवी समतेकडे जगाचा प्रवास होणार नाही, हे राजा राममोहन रॉय यांच्या ध्यानात आले. त्याकरिता विश्वधर्माची कल्पना त्यांनी मांडली व तदनुसार आंदोलन प्रथम भारतात बंगालमध्ये प्रारंभिले. त्यानंतर त्या आंदोलनाचे लोण कलकत्त्याहून मुंबईला पोहोचले. राजा राममोहन रॉय यांनी विश्वधर्म या शब्दाला पर्याय-शब्द "सार्वत्रिक धर्म" हा वापरला. राजा राममोहन रॉय यांचे विश्वधर्माचे विचार वेद व विशेषतः प्राचीन उपनिषदे यांच्यावर प्रथमतः आधारलेले होते, हे जरी खरे असले तरी त्यांना वेदोपनिषदात गवसलेली मूलभूत तत्त्वे जगातील इतर धर्मग्रंथातही दिसली. त्यांनी कुराण, बायबल, इत्यादी जगातील इतर पवित्र ग्रंथांचेही अध्ययन केले होते. जगातील सर्व विकसित धर्मांचा गाभा शुद्ध नैतिक तत्त्वे होत व त्यांचा परिपालक एकच परमेश्वर आहे, मानव समाजातील धार्मिक भेदांवर आधारलेले भेद हे केवळ भ्रममूलक आहेत, त्याचप्रमाणे मूळ नैतिक तत्त्वांशी विरोधी असलेले आचार व कायदे हे मूलभूत धर्मतत्त्वाच्या व ईश्वराच्या विरोधी आहेत म्हणून ते आचार किंवा रूढी नष्ट केल्या पाहिजेत, अशी राजा राममोहन रॉय यांनी विश्वधर्मविषयक विचारसरणी मांडली. हिंदुधर्माचे अधिष्ठानही हाच विश्वधर्म होय असे प्रतिपादून त्यांनी मूर्तिपूजा, बालविवाह, सतीची चाल, जातींचा उच्चनीच भेद यांच्यावर हल्ला सुरू केला.

दोन धर्मसुधारक व समाजसुधारक

हे विश्वधर्मविषयक आंदोलन भारताच्या इतिहासातच नव्हे तर जागतिक इतिहासातही अभूतपूर्व असे मानले जाते. महाराष्ट्रातील पहिल्या दोन महान समाजसुधारक व धर्मसुधारक व्यक्तींनीही या आंदोलनाचे स्वागत केले. लोकहितवादी गोपाळ हरी देशमुख (१८-२-१८२३ते ९-१०-१८९२) व जोतिबा फुले (१८२७ ते २७-११-१८९०) या त्या दोन व्यक्ती होत. लोकहितवादींची विद्वत्ता फार मोठी होती. संस्कृत व इंग्लिश या दोन्ही भाषांतील साहित्याचे त्यांनी सखोल





अध्ययन केले होते. धर्म, इतिहास, राज्य-शास्त्र, मानवशास्त्र इत्यादी विषयांवर स्वतंत्र निबंध व स्फुट लेख त्यांनी लिहिले. चरित्रे प्रादेशिक इतिहास, अर्थशास्त्र, भाषांतरे, अनुवाद इत्यादी विपुल लेखन त्यांनी केले. धर्मसुधारणा व सामाजिक सुधारणा यांच्या आंदोलनाला आवश्यक अशी वैचारिक लेखनात्मक बैठक निर्माण केली. ब्राह्मसमाज, प्रार्थनासमाज, आर्यसमाज व सत्यशोधक समाज यांच्या पाठीशी ते उभे राहिले. नव्या सामाजिक शिक्षणास आवश्यक अशा वृत्तपत्रे, ग्रंथालये इत्यादी संस्थांना उत्तेजन दिले. परंपरे-विरुद्ध फार मोठे बंड उभारण्याचा जीवनभर प्रयत्न केला.

लोकहितवादीकृत हिंदुधर्मसमीक्षा

हिंदुसमाजसंस्था ज्या धर्मग्रंथांवर उभारली गेली त्या धर्मग्रंथांचे प्रणेते दिव्यदृष्टीचे लोक होते, किंवा वेद हे अपौरुषेय अथवा ईश्वरोक्त आहेत, या श्रद्धेवर प्रहार करण्याकरिता समाजनेता व धर्मनेता जो ब्राह्मणवर्ग त्याच्या विद्या कशा अपूर्ण आहेत व सद्यःकाली समाजप्रगतीला कशा विरोधी आहेत, हें चिकित्सक दृष्टीने दाखवून दिले. धर्मग्रंथ हे स्वयंभू किंवा ईश्वरकृत नसून ते मनुष्यकृत आहेत हे मानल्याशिवाय समाज-सुधारणा व धर्मसुधारणा अशक्य आहे, असा विचार मांडताना ते म्हणतात – "एकट्या ऋषीने, आपल्या अकलेने लिहिलेल्या शास्त्रापेक्षा चार मते पाहून जे शास्त्र आपण तयार करू ते सर्वांपेक्षा उत्तम होईल यात संशय नाही. शे दोनशे लोकांनी याप्रमाणे नाव धारण करून वेगळी फळी पाडावी. मग आपलेमध्ये हा धर्म चांगला असे पाहून पुष्कळ लोक येतील.... हिंदुधर्मात सांप्रत ज्यांस अडचणी पडतील ते सर्व.... या शुद्ध धर्मात मिळतील. मग आपली मंडळी प्रबळ झाली म्हणजे जे पाहिजे ते कार्य करिता येईल. ....असे केल्यावाचून सांप्रतकाळी हिंदूधर्म भ्रष्ट झाला, त्याचे हातून आम्ही सुटणार नाही. हा धर्म सुधारला पाहिजे." (शतपत्रे, पत्र क्र. ६४). "परंपरागत धर्माचे वेड माजून आम्हा भारतीयांचा शेकडो वर्षे अधःपात झाला आहे, आम्ही आर्यावर्तातील लोक पूर्वी फार प्रगत झालो होतो परंतु कालांतराने निद्रावश झालो, आमच्या धर्मसमजुतीला विकृत वळण लागले, लोकभ्रमावर आधारलेले क्रियाकांड वाढत गेले आणि अखेरीस आमचा पूर्ण नैतिक अधःपात झाला" असे त्यांनी निर्भयपणे सांगितले. लोकहितवादी म्हणतात :– "आमच्या आर्यावर्तातील लोक जे पूर्वी सर्व जगावर गाजले होते ते अगदीच निद्रावश झाले. .... या निद्रेत त्यांचे सर्व ऐश्वर्य, त्यांचे सर्व तेज, त्यांचे सर्व कर्तव्य आणि त्यांच्या सर्व महत्त्वाकांक्षा याही झोपल्या गेल्या....... राज्यव्यवस्था, शोध आणि विद्यावृद्धी यांविषयीची काळजी यांचा त्यांनी जणूं काय उत्सर्ग करून नाच, तमाशे, भोजन, नाटकें, आणि वेश्याच्छंद यांचें तरंगांतच सर्व ऐपतदार व दतनुषंगिक लोक दरोबस्त दंग होऊन गेले. तशात त्यांच्या कृत्यांची नावाजणी करणारे अनुद्योगी व परोपजीवी असे आर्जवी व धर्माधिकारी लोक यांनी तर त्यांस त्यांच्या छंदात व फंदांत अधिकाधिक गाडून टाकले आणि अशा या अज्ञान-प्रसाराने एतद्देशियां-मध्ये अनेक निंद्य व तिरस्करणीय चालीरीतींचे मनस्वी प्राबल्य माजले."

"धर्माचे वेड तर विलक्षण माजून त्याखाली अनेक अनन्वित कृत्ये बेलाशक गोवून त्याला हे धर्मवेडे लोक बेधडक अनुसरून त्यातच आपली, आपल्या कुलाची आणि आपल्या देशाची धन्यता मानू लागले.... सारांश, खरा पुरुषार्थ, खरे कर्तव्य, खरा धर्म आणि खरे तप ही जाणण्या-विषयी येथून तेथवर सर्वत्र अज्ञानपणाचे अभ्र पसरले. व सर्वांस भुरळ पडून दिशाभूल झाली." (राजस्थानचा इतिहास, पृष्ठ ८). पुराणे हे बाष्कळ ग्रंथ आहेत असे विधान करून ते पुढे म्हणतात :– "नीति, सदाचार, धर्म आणि भक्ति यांजवर अगदी माती टाकून स्थलांचे, नद्यांचे व महिन्यांचे वगैरे भाराभर वर्णन करण्याने सदा-चरणावरील सद्बुद्धी आणि त्यांचे महत्त्व अगदी उडवून दिले हे फार अनिष्ट झाले." (स्वाध्याय पृ. ११२ व ११३). अज्ञान फार वाढले

व त्यास साधन मुख्य पुराणे आणि माहात्म्ये लिहावयाचों हाच काही दिवसपर्यंत पंडितांचा रोजगार होता. तेव्हां त्यांनीं मनांस येईल ते लिहिलें. कोणी कावेरीमाहात्म्य, कोणी करवीर-माहात्म्य, कोणी शालिवाहन-चरित्र, कोणी नाशिक-माहात्म्य, कोणी अग्निपुराण, कोणी गणपतिपुराण अशी लिहिली. प्रत्येकांत त्यांचा हेतु इतकाच होता की एखाद्या देवाचे किंवा एखाद्या नदीचे वर्णन करून ईश्वर त्यांत आणून ठेवून ब्राह्मणांस पैसा मिळण्याची तजवीज पहावी." (शतपत्रे, पत्र क्र. ९३).

लोकहितवादींनी 'धर्मसुधारणा' या लेखात धर्मसुधारणेची कलमे मांडली आहेत. या लेखात विश्वधर्माच्या अधिष्ठानावर आधारलेल्या व हिंदुसमाजास उपयुक्त अशा मुद्यांची मांडणी केली आहे. त्याचा सारांश असा :- (१) ईश्वराची मानसिक पूजा; (२) आपला जीव तसा दुसऱ्याचा जीव; (३) ईश्वरोपासना स्वभाषेत म्हणजे ज्या भाषेचा अर्थ समजेल त्या भाषेतच करावी; (४) आचारस्वातंत्र्य व विचारप्रदर्शनाचे स्वातंत्र्य, (५) स्त्रीपुरुषांचे अधिकार धर्मात व व्यवहारात समान असावेत व स्त्रियांस प्रौढविवाहाची व पुनर्विवाहाची मोकळीक असावी; (६) रूढी व इतर आचार यांच्यापेक्षा नीति ही प्रमुख असावी; आचारधर्म गौण धरावेत; (७) कोणत्याही जातीच्या, धर्माच्या वा राष्ट्राच्या मनुष्यास तुच्छ मानू नये; दुःखितांस सुख, रोग्यास औषध, मूर्खास ज्ञान व दरिद्री जनांस द्रव्य शक्यतेनुसार देण्यास तत्पर असावे; (८) सत्यनिष्ठा; (९) विद्येमध्ये सत्याचा शोध करण्यास आळस करू नये व विद्या वा ज्ञान संपादन करण्यास सर्वांस समान संधी असावी.

हिंदु समाजात साधु, बैरागी, बुवा, साक्षात्कारी महंत यांचे फारच प्रस्थ माजलेले असते. ते खरे साधुच नव्हते असा इशारा लोकहितवादींनी दिला आहे. धर्मशील साधू म्हणजे काय याविषयी ते म्हणतात :- "आम्हांस असे साधू पाहिजेत की सर्व ज्ञातींत व सर्व देशांत जे जे अनर्थ-घात करणारे आहेत ते काढणारे, जगास सद्गती देणारे, नीतीचा व सद्व्योगाचा ठसा दाखविणारे." (निबंधसंग्रह – सपा. प्रियोळकर, पृ. ४५७).

देवळे बांधणे, तीर्थयात्रा करणे, दाने देणे यात संपत्तीचा विनियोग पुष्कळ लोक करतात व त्यात धार्मिकता आहे असे मानतात. या प्रकारच्या धर्मादायाला लोकहितवादींचा विरोध आहे :- "जिवंत लोकांस सुखी करण्याचे सोडून यात्रा कराव्या हे उचित नाही व याणे काही हित होत नाही.." यासंबंधी त्यांचे स्पष्टीकरण असे :- " आमचे श्रीमंत लोक......येथून उठून काशीस जातात आणि शेकडो रुपये धर्मास बरोबर नेतात व देवळे बांधतात. परंतु त्या रुपयांनी जर एकादा कापड किंवा कापूस किंवा काच करण्याची यंत्रे आणून कारखाना घातला तर हजारो माणसांचा रोजगार उत्पन्न होऊन खावयास मिळेल, सुख होईल. नंतर काशीयात्रेपेक्षा ते रुपये सार्थकी गेले असे म्हणावे की नाही ?" (शतपत्रे, पत्र क्र.८२).

विश्वधर्मी जोतिबा फुले

लोकहितवादींचे समाजचिंतन व धर्म-चिंतन ज्या साहित्यात ग्रथित केले आहे ते साहित्य आधुनिक मराठी साहित्याचे एक उत्कृष्ट प्रारंभ-स्थान आहे. लोकहितवादींच्याच काळी अत्यंत प्रखर विचाराचा दुसरा विश्वधर्मी म्हणजे जोतिबा फुले होत. जोतिबा फुले जातिबद्ध व उच्चनीच भावाने भरलेल्या समाजरचनेच्या विरुद्ध प्रत्यक्ष बंडाचा उठाव करण्याकरिता सिद्ध झाले होते. त्यांनी आधुनिक युगाला आवाहन देऊन प्रथमतः ब्राह्मणांच्या धार्मिक सत्तेविरुद्ध युद्ध पुकारले. सामाजिक जन्मसिद्ध उच्चनीच भाव ईश्वरी संकेताने व माणसाच्या पूर्वकर्माने निर्माण झालेला आहे अशा, हिंदुसमाजात कायम घर करून राहिलेल्या श्रद्धेला त्यांनी जबरदस्त धक्का दिला. जातिभेदाविरुद्ध प्रयत्न करणे व अस्पृश्य समाजाची अस्पृश्यता नष्ट करणे हे महापाप आहे अशी समजूत होती. ही खोलपणे सहस्रावधी वर्षे रुजलेली भीती घालविणारी जरबदस्त प्रेरणा जोतिबा फुले यांना मिळाली. महाराष्ट्रातील ब्राह्मणेतर चळवळीचा प्रारंभ जोतिबांनी केला.





या चळवळीला पहिले नाव सत्यशोधक चळवळ असे होते. हे सत्य म्हणजे मानवी जीवनाचे नैतिक सत्य होय. त्यातूनच मानवाच्या सामाजिक मुक्ततेचा सिद्धान्त निघतो. सत्यशोधक चळवळीला व्यापक अशा बुद्धिवादी तत्त्वज्ञानाचा आधार होता. नवीन ध्येये त्या बुद्धिवादाने हेरली होती. नवीन ध्येयांचा प्रत्यय आल्याशिवाय, नवीन प्रकारच्या सामाजिक उद्दिष्टांचा अर्थ समजल्याशिवाय, परंपरागत सामाजिक संस्था नष्ट करण्याची प्रवृत्ती निर्माण होऊ शकत नाही. केवळ विनाशाकरिता विनाश करण्याची प्रवृत्ती हे विध्वंसक अतएव विकृत मनोवृत्तीचे लक्षण आहे. जोतिबा यांनी अनेक पुस्तके व निबंध लिहिले. सत्यशोधक समाज स्थापून त्यांनी सामाजिक आंदोलनाचा प्रयत्न केला. ते आंदोलन शेवटी संकुचित अशा ब्राह्मणेतर चळवळीत रूपांतर पावले ; त्यातील वैचारिक शक्ती कमजोर झाली, त्यामुळे नवा विचार खालपर्यंत रुजला नाही. ज्या जातिभेदाविरुद्ध जोतिबांचे बंड होते तो जातिभेद नष्ट करण्याचे धैर्य त्यांच्या अनुयायांमध्ये निपजले नाही, रुजले नाही. जातिभेदाच्या, स्त्री-बंधनाच्या व स्पृश्यास्पृश्य भेदाच्या रूढी बहुजन समाजात तशाच कायम राहिल्या. मूर्तिपूजा, बालविवाह, स्त्रियांचे कुटुंबातील दुय्यम स्थान, नवस, तीर्थयात्रा, विटाळ, चांडाळाच्या कल्पना इत्यादी सर्व काही परंपरागत रूढिबंधनांचे जंजाळ तसेच कायम राहिले. याचे कारण आधुनिक मौलिक मानवी हक्कांचा विचार बहुजन समाजापर्यंत पोहचविण्याचा प्रयत्न शिथिल झाला.

समाजातील बहुसंख्य जनतेचे सामाजिक शोषण बंद करून सर्व मानवांना मुक्त करणारा विचार म्हणजेच मानवी हक्कांचा विचार होय. 'गुलामगिरी' व 'सार्वजनिक सत्यधर्म' ही दोन पुस्तके जोतिबांची मूलभूत पुस्तके होत. 'गुलामगिरी'-मधील विचार हे मुख्यतः विध्वंसक आहेत. या विध्वंसक विचारातून समाजरचना कशाप्रकारची निर्माण करावी या प्रश्नाचे उत्तर मिळत नाही. या प्रश्नाचे उत्तर त्यांच्या विधायक विचारात म्हणजेच 'सार्वजनिक सत्यधर्म' या पुस्तकात मिळते. पहिल्या पुस्तकातील सत्याचा अर्धा भागच मान्य केला तर तो धोकादायक ठरतो. आता भारताला यादवी युद्धाचा अधिक धोका आहे. त्याला 'सार्वजनिक सत्यधर्म' या पुस्तकातील विधायक सत्याची जोड देणे आवश्यक आहे. नव्या सामाजिक रचनेची तत्त्वे त्यात सांगितली आहेत. स्वातंत्र्य, समता आणि विश्वबंधुत्व ही ती तत्त्वे होत. भारतीय लोकशाही क्रांतीची हीच मूलभूत तत्त्वे होत. लोकहितवादींनी विश्वधर्माच्या तत्त्वानुसारे हिंदुधर्मामध्ये सुधारणा कशी करावी हे सांगितले आहे. जोतिबांनी विश्वकुटुंबवादाचा पुरस्कार करून जगातील हिंदुधर्म, इस्लाम, ख्रिश्चनधर्म इत्यादी धर्मसंस्था नव्या मानवी जगाच्या स्वास्थ्याला व प्रगतीला निरुपयोगी व घातक आहेत म्हणून नवा सत्यधर्म प्रतिपादिला. जगातील सर्व धर्मसंस्था गैरसमजावर व अंधश्रद्धेवर उभारल्या आहेत. त्यांच्यामध्ये जे जे काही सांगितले आहे ते सत्य आहे असे आपण म्हणता कामा नये. असे ते म्हणतात. हिंदुधर्मापेक्षा ख्रिश्चनधर्म व इस्लाम हे धर्म जातिभेद मानीत नाहीत म्हणून ते अधिक उदार आहेत असेही ते ठासून सांगतात. परंतु तेही धर्म संकुचित वृत्तीचेच आहेत व बुद्धिवादाच्या निकषावर टिकणारे नाहीत, ते मानवा-मानवामध्ये फूट पाडणारे आहेत, म्हणून त्यांचेही विसर्जन व्हावयास पाहिजे. त्याशिवाय मानवी समतेची स्थापना होणार नाही, अशी त्यांची दृढ श्रद्धा आहे. सगळेच धर्मग्रंथ म्हणजे वेद, स्मृती, पुराणे, बायबल, कुराण इत्यादी मानवप्रणीत असल्यामुळे त्यांचा संपूर्ण सत्य म्हणून स्वीकार करणे अयोग्य होय असे ते मानीत. राजा राममोहन रॉय, लोकहितवादी, ब्राह्मसमाजी व प्रार्थनासमाजी विचारवंत यांच्यामते जगातील प्रसिद्ध धर्मग्रंथांमध्ये एक सर्वसामान्य ईश्वराच्या अस्तित्वाचे सत्य प्रतिपादिले आहे, म्हणून सर्व धर्मांचा समन्वय करणे जरूर आहे; असा विचार त्यांनी सांगितला. धर्मग्रंथांना बाजूला ठेवा त्यात असत्यही पुष्कळ आहे, म्हणून त्यातील एकेश्वराच्या अस्तित्वाचे सत्य गृहीत धरून समन्वय करण्याचा प्रयत्न करू नये, असा दृष्टिकोण जोतिबांनी सांगितला.





जोतिबांचे हे एक महत्त्वाचे वैशिष्टच होय. त्याकरिता त्यांनी ईश्वर, अल्ला, गॉड, ब्रह्म इत्यादी ईश्वरवाचक रूढ शब्द बाजूला टाकून विश्वनिर्माणकर्त्यास 'निर्मिक' हा नवीन शब्द वापरला आहे. याचे कारण जगातील सर्व ईश्वरवाचक रूढ शब्दांच्या पाठीमागे आराधना, भक्ती किंवा पूजा करण्याचे एक निरनिराळे कर्मकांड आहे, ते कर्मकांड व्यर्थ असून मानवांच्या मध्ये सामाजिक फूट पाडणारे आहे, असे त्यांचे मत होते. मानवाची सेवा आणि मानवी समतेचे व स्वातंत्र्याचे रक्षण ही खरी ईश्वराची पूजा होय असे ते म्हणतात.

सार्वजनिक सत्यधर्म

मूलभूत मानवी हक्कांच्या आधारावर विश्व-कुटुंब कसे निर्माण होईल व त्याकरिता कशा प्रकारची वैचारिक भूमिका व कशाप्रकारचा वर्तनक्रम स्वीकारला पाहिजे या संबंधी 'सार्वजनिक सत्यधर्म' या पुस्तकात त्यांनी ३३ कलमी नियम मांडले आहेत. त्यांचा सारांश असा :— आपणा सर्वांच्या निर्माणकर्त्याने मनुष्यास जन्मतःच स्वतंत्र प्राणी म्हणून निर्माण केले आहे आणि त्यास आपापसात सारख्या हक्कांचा उपभोग घेण्यास समर्थ केले आहे. स्त्री आणि पुरुष यांचे हक्क समान आहेत. स्त्रियांस व पुरुषांस एकंदर सर्व मानवी हक्कांच्या विषयी पाहिजे तशी मते बोलून दाखविण्यास, लिहिण्यास आणि प्रसिद्ध करण्यास निर्माणकर्त्याने स्वतंत्रता दिली आहे. हे स्वातंत्र्य एकमेकांस बाधक होणार नाही अशी मात्र खबरदारी घेतलीच पाहिजे. त्यास सत्यवर्तन म्हणतात. एखादा मानव अथवा काही मानवांची टोळी दुसऱ्या व्यक्तीवर वा दुसऱ्या टोळीवर जबरदस्ती करू शकत नाही. जबरदस्ती न करणे हा सत्यवर्तनाचा भाग आहे. सर्व मानव स्त्री-पुरुषांस धर्मस्वातंत्र्य व राजकीय स्वातंत्र्य निर्माणकर्त्याने दिले आहे. म्हणून एकाने दुसऱ्याचे नुकसान न करणे व मूलभूत हक्क समजून इतरास पीडा न देणे हा सत्यवर्तनाचा भाग आहे. या पृथ्वीच्या पृष्ठभागावर निर्माण झालेल्या प्रत्येक धर्मपुस्तकात आरंभापासून शेवटपर्यंत सांगितलेले सर्व सार्वजनिक सत्य होय असे म्हटले आहे. परंतु हा हेकटपणा आहे. या धर्मग्रंथांनी भिन्न-भिन्न मानवी समाजात हेवा व द्वेष निर्माण करण्याचे काम चालविले आहे. पृथ्वीचा निर्माणकर्ता एक आहे, तो अनेक देशातील लोकांमध्ये वैरभाव निर्माण करणारे देशाभिमानाचे व धर्माभिमानाचे खूळ कसा माजवील? एकाच देशातील नदी तेवढी पवित्र कशी होऊ शकेल? सर्व मानवी प्राणी समान आहेत म्हणून काही लोकच पिढीजात पवित्र व श्रेष्ठ कसे असू शकतील? आर्य व अनार्य यांपैकी जे कोणी भेदाभेद न करता जगाच्या कल्याणासाठी कर्म करीत असतात तेच मानास व दानास पात्र होत. सर्व स्त्री पुरुषांनी या भूखंडावर गावाचे, प्रांताचे वा देशाचे भेद न मानता आपले एक कुटुंब समजून एकमताने व एकजुटीने एकमेकांशी सत्यवर्तन करून रहावे. यामुळेच निर्माणकर्त्याला आनंद होणार आहे.

जोतिबा फुले यांनी सामाजिक सुधारणेचा विशिष्ट कार्यक्रम आखून त्याचा प्रचार सुरू केला. हा कार्यक्रम महाराष्ट्रातील सर्व सुधारकांच्या पंथांना समान असा होता. विधवा पुनर्विवाह, प्रौढकुमारीविवाह, विधवा केशवपनबंदी, बाल-हत्याप्रतिबंध करून गर्भार झालेल्या विधवा व कुमारी यांच्या बालकांचे व अनाथांचे संरक्षण व पालन करणाऱ्या संस्था काढणे, भिन्न जातीत रोटी व्यवहार म्हणजे सहभोजन, अस्पृश्यता निवारण इत्यादी तपशील या कार्यक्रमात समाविष्ट होता.

धर्मशास्त्राधारे सुधारणेचा प्रयत्न

हिंदुधर्मग्रंथांच्या आधारे समाजसुधारणेचे प्रयत्नही या काळी होत होते. प्रौढ विवाह व विधवाविवाह याला अनुकूल किंवा इतर अनेक सामाजिक सुधारणांना अनुकूल अशी धर्मशास्त्रवचने पुष्कळ सापडतात. त्यांच्या आधारे आम्ही धर्मसुधारणा करीत आहोत अशी भूमिका घेणारे सुधारकही सुधारकपंथात होते. या भूमिकेला विरोधीही धर्मशास्त्रवचने पुष्कळच सापडतात. सुधारक व सनातनी यांच्यात त्या काळी वादविवादाच्या सभा





भरत, परस्परांच्या विचारांचे खंडन व मंडन करणारे वादविवाद वृत्तपत्रात वा पुस्तकपुस्तिकांच्या द्वारे प्रसिद्ध होत. विधवा विवाहांचे, प्रौढविवाहांचे व जातीजातीत सहभोजनांचे समारंभ घडवून आणले जात. त्यामुळे बंगाल व महाराष्ट्र या प्रदेशातील शिक्षित व पांढरपेशा समाजात आंदोलन सुरू झाले. सनातनी वर्ग बहुसंख्य असल्यामुळे सुधारकांवर बहिष्कार पडू लागले. त्यात कच्च्या दिलाचे सुधारक माघार घेत. धर्मशास्त्रवचनांच्या आधारे समाज सुधारण्याच्या प्रयत्नात राममोहन रॉय, विद्यासागर, इत्यादी मंडळींनी प्रथम पुढाकार घेतला. त्याचे लोण महाराष्ट्रातही पोहोचले. महाराष्ट्रात शंकराचार्यांचा धर्मपीठ म्हणून फार मोठा अधिकार पांढरपेशा वर्गात मानला जात होता. परंपरागत धर्मपीठे समाजसुधारणेच्या विरुद्ध होती. त्यांचे फतवे किंवा धर्माज्ञा समाजसुधारकां-विरुद्ध निघत.

समाजसुधारणेस धर्मशास्त्रवचने अनुकूल जशी सापडतात तशी प्रतिकूलही पुष्कळ आहेत. त्याचे एकदोन नमुने पुढीलप्रमाणे आहेत :—

त्रिंशद्वर्षः षोडशाब्दां भार्यां विंदेत नग्निकाम्।
(महाभारत, अनुशासनपर्व, ४४-१४)

त्रिणीवर्षाण्युदीक्षेत कुमार्यृतुमती सती।
चतुर्थे त्वथ संप्राप्ते स्वयं भर्तारमाव्रजेत्॥
— (कित्ता, ४४-१६)

"तीस वर्षाच्या पुरुषाने सोळा वर्षाची भार्या करावी. ऋतु प्राप्त झाल्यावर तीन वर्षेपर्यंत कन्येने वाट पाहून चौथ्या वर्षी स्वतः वर वरावा."

माताचैव पिताचैव ज्येष्ठभ्राता तथैव च।
त्रयस्ते नरकं यान्ति दृष्टवां कन्यां रजस्वलाम्॥
(अष्टाविंशतिस्मृतिसंग्रह)

"बाराव्या वर्षी कन्या ऋतुमती होते. त्याच्या अगोदर न लग्न झाल्यास मातापिता व ज्येष्ठ भ्राता नरकात जातात."

नष्टे मृते प्रव्रजिते क्लीबे च पतिते पतौ।
पंचस्वापत्सु नारीणां पतिरन्यो विधीयते॥
(नारदस्मृति)

"पती नष्ट, मृत, संन्यासी, नपुंसक किंवा पतित झाला असल्यास स्त्रीने दुसरा पती करावा."

न विवाहविधावुक्तं विधवावेदनं पुनः।
—(मनु. ९-६५)

"विवाहशास्त्रात विधवाविवाह सांगितलेला नाही."

परमहंस सभा

परंतु अत्यंत मौलिक दृष्टीने विचार करणाऱ्या काही सुधारक पंडितांना हा मार्ग योग्य वाटत नव्हता. धर्मशास्त्रांच्या आधारे समाजसुधारणा करणे कठीण आहे, कारण त्यांच्यात परस्परविरोध आढळतो, असे त्या पंडितांच्या लक्षात आले. धर्मशास्त्राचा आधार मिळाला तर ठीकच आहे न मिळाल्यास धर्मशास्त्रवचनांच्या आधारावाचून आडू नये व विवेकबुद्धीच्या आधारे धर्मसुधारणेचा प्रयत्न जारी राखावा, असे त्यांनी ठरविले व या करिता स्वतंत्र संघटना निर्माण करण्याचा प्रयत्न झाला. महाराष्ट्रातील अगदी पहिली संघटना म्हणजे परमहंस सभा होय. इ. स. १८४० साली परमहंस सभेची स्थापना झाली. दादोबा पांडुरंग, राम बाळकृष्ण, मोरोबा विनोबा, आत्माराम पांडुरंग, तुकाराम तात्या, बाळा भाऊ शिंत्रे, सखारामशास्त्री, लक्ष्मणशास्त्री हळवे, भिकोबा लक्ष्मण, सखाराम लक्ष्मण चव्हाण यांनी यासंबंधी पुढाकार घेतला. या सभेचे अध्यक्ष रामकृष्ण बाळकृष्ण जयकर हे होते. या मंडळींना पं. ईश्वरचंद्र विद्यासागर यांनी प्रोत्साहन दिले. ईश्वरचंद्रांची आस्था, विद्वत्ता, सत्यनिष्ठा, विचारगांभीर्य व पावित्र्य यांचा खोल परिणाम या मंडळींच्या मनावर झाला. सर्व धर्मांचे सार एकच आहे, असा परमहंस सभेचा मूळ सिद्धान्त. शुद्ध परमेश्वरनिष्ठा हृदयात बाळगून मानवानी परस्पर-स्नेहभावांनी वागावे, हेच ते सार होय; अशा परमार्थबुद्धीला मुख्य स्थानापन्न करून केवळ तदर्थ साधनभूत ज्या क्रिया असतील त्यांचाच अवलंब करावा आणि इतर बाह्याचार हे सोंग आहे, तो खरा धर्म नव्हे, असे मानावे; हिंदु, मुसलमान, ख्रिश्चन इत्यादी धर्मभेद वरपांगी आहेत म्हणून धार्मिक भेदभाव विसरावा; प्रसिद्ध

असलेले धर्मग्रंथ मनुष्यकृत आहेत, ईश्वरकृत नाहीत म्हणून त्यांचा आग्रह सोडावा; अशा तऱ्हेच्या विचारांचा प्रचार गुप्तपणे परमहंस सभेचे सदस्य करू लागले. श्री. दादोबा पांडुरंगानी पारमहंसिक ब्राह्मधर्म या नावाचे एक ओवीबद्ध छोटे प्रकरण तयार केले. त्यात (१) ईश्वरभक्ती व भूतदया, (२) आचार, (३) उपनयन, (४) विवाह, (५) उत्तरक्रिया, (६) भक्ष्याभक्ष्य, (७) शुद्धाशुद्ध-पापपुण्य, (८) दैनिक ग्रंथ व महद्वाक्य, (९) धर्मबंड, (१०) दांभिक आचार इत्यादी प्रकरणे आहेत. परमहंस सभा किंवा परमहंस मंडळी केवळ मुंबईपुरतीच नव्हती. तिच्या शाखा पुणे, अहमदनगर, सातारा, बेळगाव रत्नागिरी इत्यादी ठिकाणी पसरल्या होत्या. एकंदर सभासदांची संख्या हजारापर्यंत गेली होती. परंतु ती संख्या पांढरपेशा समाजात तीव्र प्रतिक्रिया उत्पन्न होऊन घटत गेली व शेवटी ह्या सभेचा अंत झाला. याच सभेच्या तत्त्वावर आधारलेली वेदसमाज नामक संस्था इ. स. १८६५ साली पुनः मुंबई व मद्रास येथे स्थापन झाली. परंतु ती फार दिवस चालली नाही.

प्रार्थनासमाजाची तत्त्वे व प्रचार

इ. स. १८६४ साली कलकत्त्याचे ब्राह्मसमाजाच्या एका शाखेचे महान् धर्मोपदेशक केशवचंद्र सेन यांचे मुंबई येथे डॉ. भाऊ दाजी यांच्या अध्यक्षतेखाली व्याख्यान झाले. धर्मसुधारणेच्या चळवळीला पुनः प्रेरणा मिळाली. इ. स. १८६७ मार्च तारीख ३१ रोजी प्रार्थना समाजाची स्थापना झाली. परमहंस सभेचे व वेदसमाजाचे पुरस्कर्ते प्रार्थना समाजास येऊन मिळाले. आत्माराम पांडुरंग, परमानंद, रामकृष्ण गोपाळ भांडारकर, बाळ मंगेश वागळे, महादेव गोविंद रानडे, मोरोबा विनोबा, भास्कर हरि भागवत, वासुदेव बाबाजी नवरंगे इत्यादी सुशिक्षित विद्वान मंडळींनी जाहीरपणे प्रार्थनासमाजाचे नेतृत्व पत्करले. प्रथम भिकोबा लक्ष्मण चव्हाण यांनी प्रार्थना व उपदेश करण्यास सुरुवात केली. सनातनी मंडळींच्या आणि ख्रिस्ती लोकांच्या वृत्तपत्रात प्रार्थनासमाजावर टीकेचा भडिमार सुरू झाला. ख्रिस्ती लोकांच्या प्रचारात दुटप्पीपणा होता, हे ख्रिस्ती लोकांच्या 'ज्ञानोदय' नामक वृत्तपत्रातील लेखांवरून दिसून येते. 'ज्ञानप्रकाश' व 'केसरी' या वृत्तपत्रांमध्येही प्रार्थनासमाजावर वारंवार टीकालेख प्रसिद्ध होत असत. या टीकांतील महत्त्वाचे मुद्दे असे होते :– (१) प्रार्थना समाजाची मते व आचरण केवळ युरोपियन पाद्री लोकांचे अनुकरण आहे. इंग्रजी शिकलेल्या हिंदूंची स्वधर्मावरून श्रद्धा उडते व ख्रिस्त व मुसलमानीही धर्म ते स्वीकारीत नाहीत, म्हणून त्यांची मने रिकामी पडतात. रिकामी पडलेली मने भरून टाकण्याकरिता प्रार्थनासमाजाने ही तोड काढली आहे. या पंथाचा मूळ जो पाया तोच निरर्थक होय. (२) मूर्तिपूजेचा दुष्टावा का हेही आम्हांस समजत नाही. केवळ इंग्रज जसे बोलतात तसे ते बोलतात इतकेच म्हणणे भाग आहे. (३) मूर्तीची गंधादिकांनी पूजा करणे व जगत्कर्ता अदृश्य जो ईश्वर त्याची शुद्धभावे स्तुती व प्रार्थना करून उपकार मानणे हे एकच आहे. प्रार्थनासमाजाने एक वेड सोडले व दुसरे वेड उचलले. प्रार्थना करणे हे ख्रिस्ती लोकांचे वेड आहे.

बंगालमध्ये आदिब्रह्म समाज स्थापन झाल्यानंतर बहुत वर्षांनी (जवळजवळ ४० वर्षांनी) प्रार्थनासमाजाची मुंबई येथे स्थापना झाली. दोन्हीही समाजांचे मूलभूत सिद्धांत एकच होते. प्रार्थनासमाज हे नाव तेवढे निराळे. ब्राह्मोसमाजाची मूर्तिपूजेवर श्रद्धा नव्हती. परंतु मूर्तिपूजेचा कडवा विरोधही तो करू शकत नव्हता. याचे कारण बंगाली समाजात मूर्तिपूजेचे प्रस्थ फार होते. महाराष्ट्रात वारकरी समाजात संप्रदायाच्या प्रभावाने मूर्तिपूजा हे भक्तीचे दुय्यम साधन मानले गेले. हिंदुधर्मात एकंदरीत तत्त्वतः मूर्तिपूजा दुय्यम साधनच मानलेले आहे हे जरी खरे असले तरी मूर्तिपूजेचा आग्रह बंगाली समाजात तीव्र व दृढ झाला होता. महाराष्ट्रात तसे नव्हते. येथे मूर्तिपूजा हे वैकल्पिक साधन म्हणून सर्वमान्य झाले. त्यामुळे प्रार्थनासमाज मूर्तिपूजेला विरोध करण्यास

उघडपणे धजावत होता. महाराष्ट्रातील प्रार्थना-समाजाला भांडारकर व रानडे यांच्यासारख्या अखिल भारतीय कीर्तीच्या विद्वान तत्त्ववेत्त्याचे नेतृत्व लाभले. गाढ विद्वत्ता, आधुनिक जीवन-दृष्टी, औदार्य व शुद्ध चारित्र्य यांमुळे हे दोघे अखिल भारतात वंद्य झाले. रानडे हे अर्थशास्त्र, राज्यशास्त्र, कायदा, संस्कृति व इतिहास या विषयात निष्णात पंडित होते, आणि भांडारकर हे धर्म, तत्त्वज्ञान, इतिहास, संस्कृत व प्राकृत साहित्य आणि संस्कृति यांच्यामध्ये अगाध विद्वत्ता लाभलेले ऋषितुल्य पुरुष होते. प्रार्थनासमाजाचे धर्मविषयक तत्त्वज्ञान विस्ताराने व्याख्यानद्वारा व निबंधद्वारा या दोघांनी अधिकारपूर्ण रीतीने मांडले. नवयुगधर्मप्रवर्तकांच्या मालिकेत हे दोघे प्रमुख होते. त्यांच्या जोडीला १९ व्या शतकातील मुंबई प्रांतातील अनेक कर्तबगार लोकांचा प्रार्थना-समाजात समावेश झाला होता. आधुनिक भारताचे ते प्रबोधनकार होते. आत्माराम पांडुरंग, मामा परमानंद, वासुदेव बाबाजी नवरंगे, रामचंद्र विष्णु माडगावकर, बाळ मंगेश वागळे, भास्कर हरी भागवत, वामन आबाजी मोडक, दामोदरदास गोवर्धनदास, लालशंकर मियाशंकर, सदाशिव पांडुरंग केळकर, शंकर पांडुरंग पंडित, श्रीधर रामकृष्ण भांडारकर, प्रभाकर रामकृष्ण भांडारकर नारायण गणेश चंदावरकर, भोलानाथ साराभाई, विठ्ठल रामजी शिंदे, गोपीनाथ सदाशिव हाटे, बाळकृष्ण निळाजी पितळे, वासुदेव बापुजी कानिटकर, नानाजी वासलेकर, बाळकृष्ण मोरोबा धोत्रे, आनंदराव हरिशंकर, बाळकृष्ण गोविंदजी भाटिवडेकर इत्यादी कितीतरी मंडळी या नवयुग-धर्मस्थापनेच्या कार्याला हातभार लावण्यास सरसावली होती.

ब्राह्मसमाजाचा व प्रार्थनासमाजाचाही ध्येयवाद एकच होता. या आदर्शवादाचे पुढील श्लोकयुग्मात सम्यक् सूत्रीकरण केले आहे :—

सुविशालमिदं विश्वं पवित्रं ब्रह्मसंदिरम्
चेतः सुनिर्मलं तीर्थं सत्यं शास्त्रमनश्वरम् ।
विश्वासो धर्ममूलं हि प्रीतिः परमसाधनम्
स्वार्थनाशस्तु वैराग्यं ब्राह्मैरेवं प्रकीर्त्यते ॥

अर्थ, "हे खूप विशाल विश्व ब्रह्माचे पवित्र मंदिर, शुद्ध चित्त हेच पुण्यक्षेत्र, सत्य हेच शाश्वत धर्मशास्त्र, श्रद्धा हेच धर्ममूल, प्रेम हेच परमसाधन व स्वार्थनाश हेच वैराग्य होय, असे ब्राह्मसमाजी सांगतात."

या समाजाच्या अनेक शाखा पंढरपूर, नाशिक सातारा, अहमदनगर, पुणे, अहमदाबाद, बडोदे, सुरत, इंदूर, बंगलोर इत्यादी लहानमोठ्या शहरात स्थापन झाल्या. धर्मप्रचाराचे कार्य करीत असता समाजसेवेकरिताही अनेक संस्था प्रार्थना समाजाने चालविल्या. गरीब स्त्री-पुरुषांकरिता रात्रीच्या शाळा काढल्या, स्त्रीशिक्षणाकरिता आर्य महिला समाज स्थापन केले. बालहत्याप्रतिबंधक गृहे, अनाथबालकाश्रम, पुस्तकालये व वाचनालये काढली.

ब्राह्मसमाज किंवा प्रार्थनासमाज हे विश्वधर्मी असले तरी त्यांच्यातील बहुतेक सदस्य हिंदुधर्मीय समाजातील असल्यामुळे त्यांच्या धार्मिक व नैतिक प्रेरणेचा मुख्य स्रोत उपनिषदे व संतसाहित्य यातूनच निघत होता.

महाराष्ट्राच्या धर्मसुधारणेच्या आंदोलनाला प्रार्थनासमाज व सत्यशोधक समाज यांनी तात्त्विक अधिष्ठान दिले. त्याचा अर्थ असा : मनुष्याच्या शुद्ध नैतिक जीवनाला ईश्वराचे अधिष्ठान आवश्यक आहे. कारण ईश्वराच्या भक्तीने मनुष्याच्या हृदयात नैतिक बळी दृढ होते, ईश्वराचे ज्ञान होण्याकरिता धर्मग्रंथ किंवा गुरु यांची अपरिहार्यपणे आवश्यकता नाही, मूळ धर्मग्रंथांचे प्रणेते हेही मनुष्यच होते; ऋषी, प्रेषित, साधु किंवा संत यांना ईश्वराचा प्रत्यय आला ह्याचे कारण, विश्वरचनेचा चमत्कार त्यांना प्रत्ययास आला आणि सर्व मानवांबद्दल व प्राणिमात्रांबद्दल गंभीर सहानुभूती त्यांच्या हृदयात प्रकट झाली, हे होय. शुद्ध नैतिक जाणीव व विश्वरचनेच्या चमत्काराची अनुभूती हीच ईश्वराच्या जाणिवेला प्रकट करते; असा ह्या तात्त्विक भूमिकेचा आशय आहे. दुष्ट चालीरीती, गुलामगिरी आणि स्त्रीपुरुषातील विषमता नष्ट करण्याचे सामर्थ्य, अशी तात्त्विक





भूमिका दृढ झाल्यामुळेच, प्राप्त होते. सामाजिक सुधारणा हे त्याचे प्रत्यक्ष प्रत्यंतर होय. अशी प्रार्थनासमाज व सत्यशोधक समाज यांची भूमिका होती.

आगरकरांची निधर्मी समाजदृष्टी

या भूमिकेच्या विरुद्ध असा समाजसुधारकांचा भिन्न दृष्टिकोण त्याचवेळी पुढे आला. कै. गोपाळ गणेश आगरकर यांनी तो प्रथम मांडला. कुशाग्र बुद्धिमत्ता व ध्येयवादी जीवन जगण्याची ओढ त्यांना होती. आगरकरांना घरच्या गरिबीमुळे व ध्येयवादी त्यागवृत्तीमुळे निरंतर कष्टाचेच जीवन जगावे लागले. खडतर जीवन व व्याधिग्रस्त शरीर असतानाही त्यांचे मन कधी पिचले नाही. त्यांनी मिल्ल व स्पेन्सर यांचे तत्त्वज्ञानविषयक विचार आत्मसात केले. रूसो, वॉल्तेर, दिद्रो यांच्या ग्रंथांचे वाचन व चिंतन केले. आगरकर यांनी मानवी इतिहासाचे परिशीलन करून धर्म, राजकारण, समाज-रचना व कायदा ह्यात इष्ट दिशेने बदल घडून आणण्याकरिता बुद्धिवादाचा अवलंब करावा लागतो असा सिद्धांत निश्चित केला. धर्मतत्त्व व धर्मसंस्था ह्या दोघांनाही बुद्धिवादाचा निकष लावला तरच त्यांच्या गतीचे व स्थितीचे यथार्थ ज्ञान होते, म्हणून बुद्धिवादाचा निकष लावून धर्माची व हिंदुधर्माची सुंदर समीक्षा आगरकरांनी केली. आगरकर हे अत्यंत समर्थ असे मराठी गद्याचे लेखक होते. केसरी पत्राचे ते प्रथम संपादक होते. १८८७ साला-पासून मतभेदामुळे त्यांचा केसरीशी संबंध सुटला व १८८८ मध्ये मोठ्या धडाडीने 'सुधारक' साप्ताहिक त्यांनी सुरू केले. "इष्ट असेल ते बोलणार व साध्य असेल ते करणार" या ब्रीदाला अनुसरून त्यांनी सुधारक चालविला. महाराष्ट्रातील मूर्तिभंजकांच्या परंपरेतील आगरकर हे श्रेष्ठ मूर्तिभंजक होत. सामाजिक छळ, दम्याचा विकार आणि दारिद्र्य या मरणांतिक शत्रूंना त्यांनी अखेरपर्यंत तोंड दिले. बौद्धिक प्रामाणिकपणा व निष्कलंक चारित्र्य या गुणांचा आगरकर हे मंगलमूर्ती होते.

धर्मसंस्थेबद्दल ते म्हणतात :— मानवी समाजाला धर्मसंस्थेची यापुढे गरज नाही, कारण धर्मसंस्थेचा मूळ आरंभ अज्ञान व भीती यातून झालेला आहे; धर्मविषयक कल्पना या माणसातील वस्तुस्थितीच्या अज्ञानातून आणि परिस्थितीतील अज्ञात संकटांच्या भीतीतून झालेली आहे, मनुष्यजातीचे ज्ञान जसजसे विकसित होत गेले तसतसा धर्मकल्पनांत परिवर्तन व विकास होत गेला आहे. एकेश्वरवाद ही धर्मकल्पनांच्या विकासाची अंतिम पायरी आहे. मानवजातीने आता या एकेश्वरवादाच्या अंतिम अवस्थेतून आत्मविकासाकरिता व समाज-विकासाकरिता बाहेर पडले पाहिजे. असा विचार 'सुधारक' साप्ताहिकातून आगरकरांनी प्रथम मांडला. 'धर्मकल्पना आली कोठून ?', 'देवता', 'देवतोत्पत्ति', 'मूर्तिपूजेचा उद्‌भव', 'मूर्ति-पूजेचा प्रकार', 'देवोत्पत्तीविषयी शेवटचे चार शब्द' या लेखांमध्ये धर्मपरिवर्तन व धर्मविकास यासंबंधीची मीमांसा त्यांनी मांडली. शेवटच्या लेखाचा उपसंहार करताना ते म्हणतात, "मनु-ष्यांच्या सर्व जातींत अशा प्रकारच्या एका जातीच्या कल्पनांचा प्रादुर्भाव होण्यास सर्वसामान्य असे काहीतरी नैसर्गिक कारण असावे असे अनुमान करणे प्रशस्त आहे. हे कारण मनुष्याची विशेष प्रकारची शारीरिक व मानसिक रचना होय, दुसरे काही नाहीं. वेद, कुराण, बायबल वगैरे सर्व प्रकारच्या धर्म-पुस्तकांत आणि मनु, महंमद, खिस्त कन्फ्यूशियस वगैरे सर्व देशांतील धर्मकर्त्यांच्या किंवा धर्मसंस्थापकांच्या डोक्यांत ज्या कल्पना आल्या त्या मनुष्याच्या अशा प्रकारच्या प्रकृतीमुळे आल्या, आणि म्हणूनच त्यांत इतके साम्य आहे. यासारखीच पुराणांची अवस्था आहे. आकाशांतून देव येथे कधी आले नाहीत व येथून परत कधी गेले नाहीत. आम्हीच त्यांना येथल्या येथे निर्माण करतो, त्यांच्या गुणांचे पोवाडे गातो, आणि चाहील तेव्हां त्यांस नाहीसें करतो. जों जों बुद्धीचा विकास होत जाऊन कार्यकारणांचा संबंध चांगला कळूं लागतो, तों तों प्राथमिक व पौराणिक कल्पना मिथ्या भासू लागून भूत-पिशाच, देव-दानव, वगैरे शुद्ध कल्पनेने उत्पन्न केलेल्या शक्तींची असत्यता प्रत्ययास येते, पूजेस व प्रार्थनेस ओहोटी लागते आणि काही वेळ सर्व ब्रह्मांडास उत्पन्न





करून त्याचे परिपालन व नाश करणाऱ्या अशा एका परमात्म्याच्या कल्पनेचा उदय होतो. पण पुढे वेदांतविचारांच्या कुंडांत पेटलेल्या अग्नीत हे द्वैतही खाक होऊन जाते आणि 'अहं ब्रह्मास्मि, येवढा अनिर्वचनीय विचार मागे रहातो. व्यक्तींच्या व राष्ट्रांच्या धर्मविचारांचा हा कळस आहे. येथपर्यंत ज्याची मजल आली त्याला सर्व धर्म तुच्छ आहेत." अशा प्रकारे आगरकरांनी धर्माधिष्ठित समाजसुधारणेचा विचार अमान्य करून मानवी मूल्यांवर आधारलेला सामाजिक सुधारणेचा विचार विस्ताराने मांडला. या सामाजिक सुधारणेत राजकीय सुधारणाही त्यांनी अंतर्भूत केली.

आगरकरांच्या सामाजिक सुधारणांच्या विचारसरणीची प्रेरक शक्ती एका दृष्टीने जबरदस्त ठरली व दुसऱ्या दृष्टीने निर्बल ठरली. आगरकरांच्या उदयापासून मराठी साहित्याचे नवे युग निर्माण झाले. कविता, कादंबरी व नाटक यांना नवा सामाजिक आशय आगरकरांच्यामुळे प्राप्त झाला. नवा सामाजिक आशय ज्या साहित्याला प्राप्त झाला ते अग्रस्थानी विराजमान होऊ लागले. तीच परंपरा आतापर्यंत चालू आहे. परंतु प्रत्यक्ष सामाजिक परिवर्तन करण्यात आगरकरांच्या विचाराला आवश्यक तेवढे यश मिळाले नाही.

हजारो वर्षांचे हिंदु समाजाचे रूढिनिष्ठ, चैतन्यशून्य, दगडासारखे अगतिकत्व मोडण्यास ते असमर्थ ठरले. सत्यशोधक चळवळीचे नंतर ब्राह्मणेतर चळवळीत रूपांतर झाले. सुशिक्षित पांढरपेशा समाज फारसा बदलला नाही किंवा हालला नाही. खेड्यातील व शहरातील बहुजनसमाजाला या आंदोलनाची दादही लागली नाही. याचे कारण तो निरक्षरतेच्या अंधकारात निद्रावश झाला होता. जोतिबा फुले यांची सत्यशोधक चळवळ ग्रामीण बहुजनसमाजाला अंधश्रद्धेच्या तंद्रीतून जागृत करण्याचा प्रयत्न करीत होती. परंतु १८९० मध्ये जोतिबा फुले निवर्तले व त्यांच्या चळवळीची ज्योतही त्यांच्याबरोबरच मालवली. ही १९ व्या शतकाच्या अखेरची परिस्थिती होय.

श्रीछत्रपती शाहूमहाराज व ब्राह्मणेतर चळवळ

कोल्हापूर येथे श्री छत्रपती शाहू महाराजांची कारकीर्द २० व्या शतकाचे प्रारंभी चमकू लागली. शाहू महाराजांच्या कारकीर्दीत सत्यशोधक चळवळीची ज्योत पुन्हा पेटू लागली. शाहू महाराजांना जातिभेद नको होता, परंतु गुणकर्मावर आधारलेली चातुर्वर्ण्य व्यवस्था पुनरुज्जीवित करावयाची होती. जोतिबा फुल्यांच्या वेदशास्त्रे वा कोणतेही धर्मग्रंथ प्रमाण न मानणाऱ्या विश्वधर्मापेक्षा वेदनिष्ठ आर्यसमाजाचा हिंदुसमाजाला आधुनिक सामाजिक सुधारणेच्या द्वारे पुनरुज्जीवित करण्याचा व जातिभेदरहित अशा केवळ गुणकर्मांवर आधारलेल्या चातुर्वर्ण्याच्या तत्त्वावर हिंदु समाजाची पुनर्घटना करण्याचा विचार व कार्यक्रम अधिक पसंत होता. या कलियुगात ब्राह्मण व शूद्र असे दोनच वर्ण अस्तित्वात आहेत, क्षत्रिय व वैश्य हे वर्ण कलियुगात नाहीत, अशी दक्षिण भारतात व महाराष्ट्रात समजूत होती. या समजुतीप्रमाणे ब्राह्मणपुरोहित ब्राह्मणेतरांच्या घरी वेदोक्त कर्म करण्यास विरोध करीत. पुनः चातुर्वर्ण्य स्थापण्याकरिता गुणधर्मांनी क्षत्रिय व वैश्य असलेल्यांच्या घरी ब्राह्मणांनी वेदोक्त कर्मे चालू करावी, वेदमंत्रांनी ब्राह्मणेतरांच्या घरची उपनयन, विवाह, अंत्यकर्म, पूजा, प्रतिष्ठा, उत्सवसमारंभ इत्यादि कर्मे ब्राह्मणांनी पार पाडावीत याकरिता वेदोक्ताचे आंदोलन श्री छत्रपती शाहू महाराजांनी सुरू केले. संकेश्वर येथील शंकराचार्यांच्या पीठाची जहागिरी मोठ्या प्रमाणात कोल्हापूर संस्थानच्या हद्दीत होती. संकेश्वर येथील शंकराचार्य-पीठास करवीरपीठ म्हणत. या पीठाच्या आचार्यांनी वेदोक्तास मान्यता द्यावी असा प्रयत्न शाहू महाराजांनी केला. त्याकरिता त्यांनी वेदोक्तास मान्यता देणारे श्री कूर्तकोटी यांची त्या पीठावर स्थापना केली. आर्यसमाजाची एक शाखाही कोल्हापूर येथे निर्माण झाली. परंतु पुण्यातील व एकंदर महाराष्ट्रातील ब्राह्मणजातीय पुरोहितांचा व पंडितांचा वर्ग व पुण्यातील लो. टिळकांसारखे नेते किंवा सुशिक्षित ब्राह्मण पुढारी या वेदोक्ताच्या विरोधी होते. वाई येथे वैदिक ब्राह्मणांचा मोठा वर्गही





वेदोक्ताच्या विरोधी होता. त्यामुळे शाहू महाराजांची ही वेदोक्त चळवळ मूळ धरेना. त्यामुळे भास्करराव जाधवांच्या वैचारिक नेतृत्वाखाली सत्यशोधक चळवळच प्रबळ झाली व वाढली. ह्या चळवळीत बहुजनसमाजातील सुशिक्षित लोक सामील झाले व या चळवळीचा परीघ वाढला. त्यात जैन, मुसलमान यांच्यातील प्रतिष्ठित मंडळीही सामील झाली. भास्करराव जाधव यांना पोथीप्रामाण्य मान्य नव्हते. परंतु या चळवळीच्या कार्यक्रमात हिंदुधर्मसुधारणेचाही कार्यक्रम अंतर्भूत झाला होता. मार्टिन ल्यूथरने ज्याप्रमाणे पुरोहित-वर्चस्वाविरुद्ध आंदोलन केले तसेच हे आंदोलन आहे असे भास्करराव जाधव म्हणत. ब्राह्मणेतर पुरोहितवर्ग वेदोक्त संस्कार करण्याकरिता तयार करण्याचा प्रयत्न झाला. त्याकरिता क्षात्र जगद्गुरूचे पीठही तयार करण्यात आले. या हिंदुधर्मसुधारणेच्या कार्यक्रमापेक्षा बहुजनसमाजाच्या ब्राह्मणविरोधी जागृतीलाच अधिक महत्त्व आले. ब्राह्मण, गुजराती व मारवाडी सावकार यांच्या जबरदस्त सावकारी पिळवणुकीने चिडलेले ग्रामीण शेतकरी व उदीमधंद्याचे लोक या चळवळीत सामील झाले. ब्राह्मणांच्या हाती राजकीय चळवळीचे नेतृत्व होते व सरकारी नोकरवर्गात ब्राह्मणवर्गाचाच वाजवीपेक्षा अधिक भरणा झालेला होता. ब्राह्मण सरकारी नोकरांमुळे सावकारी पिळवणूक अखंडपणे चालू होती. सावकारी कर्जाचा बोजा वाढत जाई व कर्ज न फिटल्यामुळे शेतजमिनी सावकारांच्या घशात पडत. ब्राह्मणांचे राजकीय नेतृत्व व ब्राह्मणांनी व वाण्यांनी चालविलेले आर्थिक शोषण याच्याविरुद्ध सत्यशोधक चळवळीला उग्र स्वरूप प्राप्त झाले, ती ब्राह्मणेतर चळवळ बनली. त्यामुळे जोतिबा फुल्यांचा स्वातंत्र्य, समता व मानवी बंधुत्व यांच्यावर आधारलेला विश्वधर्म दृष्टिआड झाला. या ब्राह्मणेतर चळवळीबरोबर धर्मसुधारणेच्या चळवळीने महाराष्ट्रातील ब्राह्मणसमाजातही १९२० नंतर पुनः मान वर काढली.

मौलिक धर्मसुधारणा व समाजसुधारणा – यांच्या विरुद्ध प्रतिक्रिया

विसाव्या शतकाच्या पहिल्या दोन दशकात ही चळवळ दडपली गेली होती. परंपरागत समाजरचनेचे समर्थन व प्राचीन संस्कृतीतील शाश्वत अध्यात्मवादाचा पुनरुद्धार करणारी प्रवृत्ती या सुमारास फार बळावली. १९ व्या शतकातील धर्ममीमांसा मौलिक होती. त्यामुळे मुळालाच हादरा बसत होता. हिंदुधर्माचा आधार सावरण्याकरिता स्वामी विवेकानंद यांनी भारतीय संस्कृती, भारतीय वेदान्त व अध्यात्मवादी रहस्य यांच्या उदात्ततेचे उत्कृष्ट व भव्य समर्थन केले. त्यामुळे विवेकानंदांना दिगंत कीर्ती लाभली. स्वामी रामतीर्थ, योगी अरविंद घोष, लो. टिळक, राधाकृष्णन् इत्यादिकांनी भगवद्गीता व उपनिषदे यांच्या आधारे देदीप्यमान असे प्रबंध व निबंध प्रसिद्ध केले. विवेकानंदादी तत्त्वज्ञ समाजसुधारणेच्या विरुद्ध नव्हते. परंतु त्यांच्या अध्यात्मवादाच्या नव्या मांडणीमुळे हिंदुधर्मावर अधिष्ठित असलेल्या सामाजिक रूढी व जातिभेद यांचे समर्थन करणारे निबंध व प्रबंधही प्रसिद्ध होऊ लागले. विधवाविवाह, जातिभेदनिरास, प्रौढविवाह इत्यादिकांना उत्तेजन देणाऱ्या संस्थांची व सुधारकांची अवहेलनाही सुरू झाली. नास्तिक्य, व्यभिचार, सुरापान आणि मांसाहार या पापांनी सुधारक पछाडले आहेत असाही आरोप निंदकांनी सुरू केला. भ्रष्टाचाराचे अनेक प्रकारचे आरोप सुधारकांवर होऊ लागले. किंबहुना समाजसुधारणेच्या प्रवृत्तीच्या मुळाशी या पापाचारांची वासनाच आहे, असाही प्रचार होऊ लागला. या प्रतिक्रियेचे उत्कृष्ट उदाहरण म्हणजे फर्ग्युसन कॉलेजचे प्राचार्य महादेव शिवराम गोळे यांनी लिहून १८९८ मध्ये प्रसिद्ध केलेले 'हिंदुधर्म आणि सुधारणा' हे पुस्तक (पृ. ४०७) होय. श्री. विद्याधर पंडित या टोपणनावाखाली त्यांनी हे पुस्तक लिहिले. हा मराठी भाषेतील उत्कृष्ट ग्रंथ म्हणून त्यावेळेस ठरविला गेला होता. या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेत ग्रंथकार प्रा. गोळे म्हणतात की, "जुन्या धर्मास व रूढीस जेवढे उदात्त व





उत्कृष्ट स्वरूप देण्याचा प्रयत्न करवेल तेवढा या ग्रंथात विद्याधराने केला आहे. सुधारकांचीही सुधारणा झाली पाहिजे ; सुधारक युरोपीय तत्त्ववेत्त्यांची मते सामाजिक संस्थांस लावून त्यांचे गुण नाकारतात ; स्वधर्माच्या तत्त्वांचे पुष्कळसे अज्ञान व परदेशीय तत्त्ववेत्त्यांच्या विचाराचे पुष्कळसे ज्ञान अशी ही स्थिती या आमच्या देशात राजकीय कारणांमुळे उत्पन्न झाली आहे. इंग्रजी शिक्षणाचे सामाजिक दुष्परिणाम होऊन सुधारणावाद उत्पन्न झाला आहे." या ग्रंथात जातिभेद व त्यातील उच्चनीच भाव हे मानवी सद्गुणास अत्यंत पोषक व विकासवादाशी सुसंगत आहेत, असे समर्थन केले आहे; आणि स्वातंत्र्य, समता व बंधुभाव ही तत्त्वे अव्यवहार्य व विकासवादविरोधी आहेत म्हणून त्याज्य ठरविली आहेत; बालविवाह, विधवाविवाहनिषेध इत्यादी कौटुंबिक स्थैर्यास कारण कशा आहेत याचे प्रगल्भपणे विवरण केले आहे.

धर्मसुधारणेच्या आंदोलनाचे पुनरुज्जीवन

१९२० सालानंतर ही सुधारणाविरोधी प्रतिक्रिया विराम पावू लागली. याच वेळी म. गांधींनी शाश्वत नीतिधर्माच्या आधारावर सर्वधर्मसमन्वयाचे व हिंदूंच्या सामाजिक सुधारणेचे आंदोलन सुरू केले. गांधींच्या प्रभावाखाली सर्व भारत आला. त्याचाच परिणाम म्हणजे महाराष्ट्रातील ब्राह्मण संस्कृत पंडितांमध्ये धर्मसुधारणेचा व समाजसुधारणेचा पुरस्कार करणारे काही पंडित उदयास आले, व त्यांनी तत्त्वनिष्ठ परिवर्तनवादी मंडळ स्थापिले. वाई येथील ब्रह्मीभूत केवलानंद सरस्वती, मुंबईतील भारतरत्न पां. वा. काणे व नागपूर येथील विद्वत्‌रत्न कै. के. ल. दप्तरी हे तत्त्वनिष्ठ परिवर्तनवादी मंडळाचे अग्रणी होत. हिंदुधर्मग्रंथांचेच आलोकन करून धार्मिक व सामाजिक सुधारणा कशा इष्ट आहेत याचे समर्थन या मंडळींनी सुरू केले व सर्व हिंदूंना समान असे वेदोक्त कर्मकांड संक्षेपाने सुरू केले. स्वामी केवलानंद यांनी असा विचार मांडला :– वेद व स्मृती यांचा अर्थ करण्याच्या मीमांसापद्धती व ऐतिहासिक पद्धती अशा दोन पद्धती आहेत. सर्व वेद व सर्व स्मृतिग्रंथ यांच्यामध्ये परस्परविरोध नाही; विरोध दिसतो तो पूर्वमीमांसाशास्त्राच्या आधारे निरसन करता येतो ; सर्व धर्मशास्त्रग्रंथांच्या मध्ये एकवाक्यता आहे ; असा मीमांसापद्धतीचा आशय आहे. परंतु वेद व स्मृतिग्रंथ हे भिन्न भिन्न देशकाल परिस्थितीमध्ये उत्पन्न झाले असून त्या त्या देशकाल परिस्थितीप्रमाणे ऋषिमुनींनी किंवा तज्ज्ञांनी धर्मपरिवर्तन केले असल्यामुळे वेद व इतर धर्मशास्त्रे यांच्यामध्ये परस्परविरोध आढळतो व त्यांचा समन्वय होऊ शकत नाही. म्हणून मीमांसापद्धती टाकून ऐतिहासिक पद्धतीने धर्मग्रंथांचा अर्थ करावा. स्वामी केवलानंदांनी ऐतिहासिक पद्धती स्वीकारून जातिभेद ही संस्था व स्मृत्युक्त किंवा रूढिप्राप्त स्त्रीपुरुष संबंधाचे नियम सद्यःपरिस्थितीत समाजकल्याणाच्या अनुरोधाने बदलले पाहिजेत असा सिद्धान्त मांडला. श्री. पां. वा. काणे यांनी इंग्लिशमध्ये अनेक खंडात्मक धर्मशास्त्र इतिहास विस्ताराने लिहून या ऐतिहासिक पद्धतीचे समर्थन केले. या ग्रंथास आंतरराष्ट्रीय कीर्ती मिळाली आहे.

विद्वत्‌रत्न कै. के. ल. दप्तरी यांनी अधिक खोलात जाऊन 'धर्मरहस्य' व 'धर्मविवादस्वरूप' ह्या दोन ग्रंथात धर्ममीमांसा मांडली आहे. धर्माचे चोदनालक्षण व निःश्रेयसलक्षण अशी दोन स्वरूपे त्यांनी सांगितली. विद्वान्, शीलसंपन्न, त्यागी व निष्काम बुद्धीचे समाजनेते म्हणजे ऋषी समाजहिताकरिता जे धर्मनियम सांगतात ते धर्मनियम म्हणजे चोदनालक्षणधर्म होय. चोदना म्हणजे आज्ञा. या आज्ञा काळ बदलला किंवा मन्वन्तर झाले म्हणजे बदलतात. शीलसंपन्न साधु लोक समाजाची धारणा होण्याकरिता व समाजाची अवनती टाळण्याकरिता वेळोवेळी एकत्र येऊन प्राचीन काळी विचारविनिमय करीत व जुने धर्म बदलून नवे धर्मनियम सादर करीत. हे साधु म्हणजेच ऋषी होत. मनु म्हणजे त्या ऋषींनी सांगितलेल्या





नियमांना धरून समाजाचे प्रशासन चालविणारा समाजशास्ता होय. भारतात प्राचीन काळी सर्प्तार्षिसंस्था व मनुसंस्था होती. काळ पालटला म्हणजे मन्वन्तर होते. असे अनेक मनु झाले व अनेक सप्तर्षि झाले. या सप्तर्षिसंस्थेने वारंवार विवाहपद्धती बदलली व चातुर्वर्ण्यव्यवस्था गुण-कर्मानुसार पुनःपुनः स्थापन केली. मनुसंस्था व सप्तर्षिसंस्था बंद पडल्यावरच अस्तित्वात आली व दृढ झाली असा हा मन्वंतराचा, सप्तर्षिसंस्थेचा आणि धर्मपरिवर्तनाचा इतिहास धर्मग्रंथांच्या आधारे वरील दोन ग्रंथात विशद करून सांगितला आहे. चोदना लक्षणधर्माचे स्वरूप व इतिहास सांगण्याच्या अगोदर श्री. दप्तरी यांनी निःश्रेयस लक्षणधर्म म्हणजे काय याचे प्रतिपादन केले आहे. ते म्हणतात :– एकंदरीत अतिशय उच्चतर सुखाची प्राप्ती ज्यापासून होते ते कर्म म्हणजे निःश्रेयस लक्षणधर्म होय ; चोदनालक्षणधर्म कोणते व कोणते नाहीत याचे गमक-प्रमाण निःश्रेयसलक्षण-धर्म होय. श्री. दप्तरी यांनी ईश्वरविषयक व परलोकविषयक चर्चा धर्मविषयक निर्णयाच्या प्रसंगी टाळावी असे म्हटले आहे. कारण ईश्वराचे वा परलोकाचे ज्ञान होण्याचे कोणतेही साधन मानवास उपलब्ध नाही. इहलोकी मानवसमाजाची ज्याच्या योगाने धारणा व उत्कर्ष होतो त्यानेच परलोकी हित वा कल्याण होते, असे गृहीतकृत्य स्वीकारूनच धर्मचिंतन करावे असा श्री. दप्तरी यांचा आशय आहे. ईश्वरविषयक विचार वगळल्यास प्रार्थनासमाज व सत्यशोधक समाज यांच्या धर्मचिंतनाशी सुसंगत असलेलाच हा धर्मविचार आहे.

गेल्या दीडशे वर्षातील धार्मिक व सामाजिक सुधारणेच्या आंदोलनामुळे सामाजिक व धार्मिक सुधारणेचे पाऊल पुढे पडत आहे. कायद्याच्या क्षेत्रावर तर याचा मोठा प्रभाव पडलेला दिसतो; कायद्याने सतीची व बालविवाहाची चाल बंद पाडली, कायद्याने विधवाविवाह मान्य झाला, घटस्फोटाचा हक्क स्त्री-पुरुषांना कायद्याने प्राप्त झाला, हिंदु, बौद्ध व जैन यांची आंतरजातीय लग्ने न्याय्य व कायदेशीर ठरली, कायद्याने स्त्रियांना संपत्तीचा वारसा हक्क पुरुषासमान मिळाला, कायद्याने अस्पृश्यता नष्ट झाली व सर्व जाती व धर्म यांचे सहभोजन समाजमान्य झाले. दीडशे वर्षापूर्वीच्या हिंदू समाजाच्या रूढी व कायदे व विद्यमान हिंदु समाजाच्या रूढी व कायदे यांच्यात जमीन अस्मानाइतकी तफावत झाली. याचे श्रेय भारतातील व महाराष्ट्रातील धर्मपरिवर्तनाच्या आंदोलनाला आहे.

अनुक्रमणिका





श्री. प. श्री. पांढरीपांडे

अतींद्रिय ज्ञानाचे अधिष्ठान

नुकतेच एप्रिल १९७० च्या 'भवन्स जनरल-' च्या अंकात श्री–ला–श्री–पांड्रिमलाइ स्वामिगल या महापुरुषाचे सामान्य व्यक्तीला चकित व स्तंभित करणारे चमत्कार सांगितलेले आहेत. या मासिकाच्या संपादकाने स्वामीजींना श्रीकृष्ण-जीवनावरील लेख देण्याची विनंती केली, आणि दोन किंवा तीन मिनिटातच, स्वामीजींनी स्वतःच्या 'मुरगा' या देवतेची प्रार्थना केल्यानंतर, स्वामीजींच्या हातात लेखाची इंग्रजी टंकलिखित प्रत आपोआप येऊन पडली. एवढेच नव्हे तर टंकलिखित प्रतीमध्ये असणाऱ्या मुद्रणदोषांची एक स्वतंत्र यादी याचप्रकारे तावडतोब स्वामीजींच्या हातात आली. हा विस्मयकारक चमत्कार अनेक समाजमान्य प्रतिष्ठित व सुशिक्षित व्यक्तींसमोर घडलेला आहे. तसेच १९६५ मध्ये रुथ मॉन्टगोमेरी या पत्रकाराचे 'A Gift Prophecy: The Phenomenal Jeane Dixon' हे पुस्तक प्रसिद्ध झाले. यात Jeane Dixon च्या भविष्य सूचित करण्याच्या क्षमतेविषयी विलक्षण माहिती आहे. महात्मा गांधी व केनेडी यांच्या हत्येचे भवितव्य तिने वर्तमानपत्रकारांजवळ काही वर्षांपूर्वीच वर्तविलेले होते. आंतरराष्ट्रीय राजकीय दृष्टीने अत्यंत महत्त्वाच्या अशा अनेक घटनांचे तिने केलेले भविष्यसूचन यात दिलेले आहे. एवढेच नव्हे, तर यापुढेही जागतिक रंगमंचावर काय घडणार आहे, याची भविष्यवाणीही तिने केलेली आहे. परंतु हे भविष्यकथन काही शास्त्रीय किंवा राजकीय अंदाजावर आधारलेले नाही, तर या व्यक्तीत भविष्य बघण्याचे असामान्य दैवी सामर्थ्य आहे, आणि त्याचा उपयोग ती व्यक्तिगत व राजकीय भविष्य वर्तविण्यासाठी करीत असते. हे व असेच इतर चमत्कार शास्त्रीय कार्यकारणाच्या चौकटीत बसत नाहीत; आणि बुद्धिवादी व्यक्ती नेहमीच यामुळे संभ्रमात पडतात. परंतु, या सर्व घटनांना काही शास्त्रीय आधार असेल काय? मानवी मनाचे काही आगळे सामर्थ्य या घटनांच्या मागे तर नसेल? की या घटना केवळ श्रद्धेच्या पाठराखणी असतील? याप्रकारची अनेक प्रश्नचिन्हे बुद्धिवादी व्यक्तींसमोर या संदर्भात नेहमीच उभी असतात.

अशा प्रकारच्या अनुभवांनाच 'अतींद्रिय प्रत्यक्ष' किंवा 'अतींद्रिय ज्ञान' असे म्हणतात; कारण हे अनुभव सामान्य ज्ञानेंद्रियांच्या दृष्टीने अगम्य व अतीत असतात. वरील दोन चमत्कारांवरून हे स्पष्ट होते की हे अतींद्रिय किंवा अतीत अनुभव जसे संवेदनात्मक किंवा ज्ञानात्मक असू शकतात, तसेच ते कारक किंवा क्रियात्मक स्वरूपाचेही असू शकतात. शेकडो मैल दूर असलेल्या आपल्या प्रिय व्यक्तीवर येणारे संकट समोरचे दृश्य बघावे, एवढ्या स्पष्टपणे, बघितल्याचा अनुभव काही व्यक्तींना येतो. हा अनुभव अतींद्रिय स्वरूपाचा पण दृष्टिविषयक ज्ञानात्मक आहे. याउलट गुरूने शिष्याच्या मस्तकाला स्पर्श करून स्वतःच्या संपूर्ण ज्ञानाचे संक्रमण करावयाची 'शक्तिपाता'ची किंवा 'शक्तिसंक्रमणाची' ही प्रक्रिया, अतींद्रिय स्वरूपाचीच, पण कारक प्रक्रिया आहे. भगवद्गीतेचा उपदेश झाल्यानंतर भगवान श्रीकृष्णांनी अर्जुनाच्या हृदयाला स्पर्श करून या प्रकारचा 'शक्तिपात' केल्याचे वर्णन ज्ञानेश्वरांनी केलेले आहे. इंद्रियांचा उपयोग न करता ज्ञानाची ही जी देवाण-घेवाण केली जाते, व स्वतःच्या कारक इंद्रियाशिवाय बाह्य जगात ज्या क्रिया-प्रतिक्रिया निर्माण केल्या जातात, त्यांनाच भारतीय योगशास्त्रात 'सिद्धि' असे म्हणतात. 'मग समुद्रपैलाडी देखे। स्वर्गीचा आलोचु आइके। मनोगत वोळखे। मुंगियेचे ॥' असे सिद्धीचे वर्णन





ज्ञानेश्वरांनी ६ व्या अध्यायात केलेले आहे. अशा प्रकारच्या सिद्धींवर व अनेकांना येणाऱ्या अतींद्रिय अनुभवांवर आपल्यापैकी बहुतेकांचा विश्वास असतो. परंतु हा विश्वास परंपरानुगत आलेला भावनिक श्रद्धेच्या स्वरूपाचा असतो; त्यात तार्किक विचक्षणता क्वचितच असते.

या क्षेत्रातील शास्त्रीय अन्वेषणाला 'अतीत मानसशास्त्र' (Parapsychology) हे नाव आज देण्यात येते. अतीत-मानसशास्त्रात विविध स्वरूपाची अतींद्रिय प्रत्यक्षे अन्तर्भूत होतात – जसे, दूरविचारवाहन (Telepathy), अतींद्रिय दर्शन (Clairvoyance), पूर्वज्ञान किंवा भविष्यसूचन (Precognition), भूतकालीन ज्ञान (Retro-cognition), भूगर्भज्ञान (Dowsing), आणि कारकेंद्रियांचा उपयोग न करता 'मनःसामर्थ्याने' बाह्य जगात क्रियाप्रतिक्रिया निर्माण करण्याची क्षमता (Psychokinesis). अतीत-मानसशास्त्राचे हे अभ्यासक्षेत्र अलौकिक व पंचज्ञानेंद्रियांना अगम्य आहे. एवढेच नव्हे, तर भौतिक शास्त्राच्या कोणत्याही सिद्धान्तांनी या घटनांचे शास्त्रीय स्पष्टीकरण आज देता येणे शक्य नाही. तरीही या घटनांकडे बघण्याचा शास्त्रीय, तर्काधिष्ठित बुद्धिवादी दृष्टिकोन मात्र भौतिक शास्त्रांनी निर्माण केलेल्या वस्तुनिष्ठ संशोधनवृत्तीनेच दिला हे अमान्य करता येणार नाही.

पदार्थविज्ञान व शरीरशास्त्र या दोन विज्ञानांच्या प्रायोगिक क्षेत्रातील यशाने प्रभावित होऊन १९ व्या शतकाच्या उत्तरार्धात आधुनिक प्रयोगात्मक मानसशास्त्राने भौतिकीय पद्धतींनी मानसिक समस्यांचे अन्वेषण करण्यास प्रारंभ केला. अतीत अनुभवांची उकल करणारा काहीसा शास्त्रीय प्रयत्न देखील याच कालखंडात सुरू झाला. १८८० च्या जवळपास इंग्लंडमध्ये Psychical Research Society ची स्थापना करण्यात आली, व त्यानंतर या प्रकारच्या संस्था युरोपातील इतर देशात व अमेरिकेत निर्माण झाल्या. या संशोधनातील प्रणेत्यांपैकी Sir Oliver Lodge, Sir William Crooks व Sir William Barett हे पदार्थ-वैज्ञानिक होते, तर Prof. William James, G. Heymans व William Mc Dougall हे मनोवैज्ञानिक होते. या प्रारंभीच्या काळात संशोधनाचा प्रमुख विषय 'दूरविचारवाहन' (Telepathy) हाच होता. Telepathy हा शब्दप्रयोग Frederick W. H. Myres यांनी जवळजवळ ६० वर्षांपूर्वी सर्वप्रथम उपयोगात आणला. दूरविचारवाहन म्हणजे, 'कोणत्याही ज्ञानेंद्रियाचा उपयोग न करता एका 'मनाने' दुसऱ्या 'मनाशी' केलेले भावनांचे, आवेगांचे, विचारांचे, कल्पनांचे किंवा याहून अधिक संकीर्ण अनुभवांचे संवाहन होय.', अशी व्याख्या Dr. Warren यांनी "Dictionery of Psychology" मध्ये दिलेली आहे. दूरविचारवाहनाच्या या घटनेचे स्पष्टीकरण करण्यासाठी १८८१-८२ मध्ये प्रा. विल्यम बॅरेट, व प्रा. सिडविक् यांनी आकडे, शब्द व खेळण्याच्या पत्त्यांचा उपयोग करून सुरुवातीचे काही प्रयोग केले. १८८५ मध्ये Prof. Pierre Janet यांनी Loenie नावाच्या अनेक मैल दूर असणाऱ्या आपल्या रुग्णाला 'Telepathy' द्वारे मोहनिद्रित करण्याचे प्रयोग केलेले आहेत. १९१० ते १९१५ या कालखंडात Dr. Gilbert Murray यांनी या क्षेत्रात प्रयोगांची एक मालिकाच गुंफलेली होती 'Telepathy and Clairvoyance' हे Dr. Rudalf Trichner या जर्मन संशोधकाचे या क्षेत्रातील प्रयोगविषयक पहिले पुस्तक या काळात प्रसिद्ध झाले. एकूण, दूरविचारवाहनावरील प्रयोगांना या कालखंडात एवढा उभार आलेला होता, की १९२८-२९ मध्ये Upton Sinclair या प्रसिद्ध अमेरिकन ललित-लेखकानेही चित्रांचा उपयोग करून दूरविचारवाहनाच्या प्रक्रियेवर प्रयोग केलेले आहेत. 'Mental Radio, How to use it' या स्वतःच्या पुस्तकात त्यांनी हे प्रयोग दिलेले आहेत.

परंतु या संपूर्ण कालखंडातील सर्व प्रयोगांची पद्धती मात्र एका विशिष्ट प्रकारची होती. यात प्रयोगकर्ता, म्हणजे स्वतःच्या विचारांचे संक्रमण करणारी व्यक्ति, एका खोलीत बसावयाची व

अनुक्रमणिका





दुसऱ्या खोलीत प्रयोगव्यक्ति म्हणजे संक्रमित केलेले विचार स्वीकारणारी व्यक्ती असायची. प्रयोगकर्ता खेळातील पत्त्यासारखा कोणत्यातरी एखाद्या वस्तूवर चित्त एकाग्र करीत असे, व तिच्याविषयीच त्याला विचार करावयाचा असे. आणि प्रयोगव्यक्तीला प्रयोगकर्त्याच्या हातातील वस्तु तर्काने ओळखून सांगावी लागत असे. त्या काळात दूरविचारवाहनाच्या चाचणीची हीच एक प्रातिनिधिक पद्धति मानण्यात येत होती. परंतु या प्रयोगीकरणाच्या पद्धतीत एक तांत्रिक दोष निर्माण झालेला आहे. प्रयोगीकरणात नेहमी एक 'स्वतंत्र परिवर्त्म' (Independent Variable) सोडून इतर सर्व घटकांवर किंवा गृहीतकांवर नियंत्रण ठेवावयाचे असते; तेव्हाच कार्यकारणसंबंध निश्चित होऊ शकतो. परंतु उपरोक्त पद्धतीत 'अतींद्रियदर्शन' (Clairvoyance) या प्रक्रियेची शक्यता विचारात घेतली न गेल्यामुळे या गृहीतकावर योग्य नियंत्रण ठेवलेले नाही. या ठिकाणी अतींद्रियदर्शन व दूरविचारवाहन या दोन प्रक्रियातील भेद लक्षात घ्यावयास हवा. दुसऱ्या व्यक्तीच्या मानसिक अवस्थेचा किंवा विचारांचा बोध म्हणजे दूरविचारवाहन होय; तर दृक्इंद्रियांच्या मर्यादेपलिकडे असणाऱ्या वस्तूचा किंवा घटनेचा प्रत्यय म्हणजे अतींद्रियदर्शन होय. वरील प्रकारच्या प्रयोगीकरणात, स्वतःचे अवधान केंद्रित करण्यासाठी प्रयोगकर्ता कोणत्यातरी वस्तूचा उपयोग करीत असे. त्यामुळे प्रयोगव्यक्तीच्या अचूक तर्कामागे वरील दोनपैकी कोणती प्रक्रिया क्रियाशील असते, हे कळणे या प्रकारच्या चाचणीत शक्य नव्हते. म्हणून दूरविचारवाहन व अतींद्रियदर्शन या दोन प्रक्रियांसाठी भिन्नभिन्न चाचण्या तयार करण्याची गरज होती. प्रयोगीकरणातील हा तांत्रिक दोष सोडल्यास अतींद्रिय अनुभवांची प्रायोगिक शक्यता या चाचण्यांनी स्पष्ट केली, हे या क्षेत्रातील फार महत्त्वाचे कार्य मानावे लागेल.

अमेरिकेतील ड्यूक विद्यापीठात प्रा. विल्यम मॅक्डूगल यांच्या प्रेरणेने १९३० मध्ये अतींद्रिय मानसिक संशोधनाचा विभाग सुरू करण्यात आला. याप्रकारच्या संशोधनाला यापूर्वी अमेरिकेतील कोणत्याही विद्यापीठाने मान्यता दिलेली नव्हती. या क्षेत्रातील प्रयोगीकरणाच्या दृष्टीने आदर्श व अचूक प्रयोगपद्धतींची निर्मिती हीच या काळची प्रमुख निकड होती; आणि विल्यम मॅक्डूगल यांच्या मार्गदर्शनाखाली डॉ. जे. बी. ऱ्हाईन या संशोधकाने हे कार्य अत्यंत यशस्वीरीत्या केलेले आहे. पहिल्या ३-४ वर्षांच्या काळातच अनेक प्रयोगांच्या आधारे या विभागाने इतकी विपुल माहिती गोळा केली की १९३४ मध्ये विद्यापीठाला या विभागाचा Monograph प्रसिद्ध करावा लागला; आणि १९३७ मध्ये 'Journal of parapsychology' या नावाची संशोधनपत्रिका विद्यापीठातून निघावयास लागली.

डॉ. ऱ्हाईन यांनी प्रथम अतींद्रियदर्शन व दूरविचारवाहन या दोन प्रक्रियांच्या चाचण्यांचे प्रयोगविधि वेगवेगळे केले. परंतु दोन्ही प्रकारच्या चाचण्यात प्रयोगव्यक्तीला समान गुण मिळतात आणि दोन्ही प्रक्रिया एकत्रित असलेल्या प्रयोगविधीतही प्रयोगव्यक्तीचे गुण दुप्पट होत नाहीत, हे डॉ. ऱ्हाईनच्या ध्यानात आले. यावरून काही प्रयोगानंतर दूरविचारवाहन व 'अतींद्रियदर्शन' ही एकाच मूळ सामर्थ्याची अंगे असावीत, असा निष्कर्ष डॉ. ऱ्हाईन यांनी काढला; आणि या दोन्ही प्रक्रियांचा उल्लेख ('Extra-sensory Perception' (ESP) किंवा 'अतींद्रिय प्रत्यक्ष' या एकाच संज्ञेने करावयास डॉ. ऱ्हाईन यांनी सुरुवात केली. ESP मध्ये भविष्यसूचन (Precognition) याही प्रक्रियेचा समावेश त्यांनी नंतर केला.

ड्यूक विद्यापीठात डॉ. ऱ्हाईन व त्यांच्या इतर सहकाऱ्यांनी, या क्षेत्रातील प्रयोगांसाठी काही आदर्श चाचणीपद्धती तयार केल्या होत्या. खेळावयाच्या पत्त्यांचा उपयोग करणे त्यांनी सोडून दिले, व त्याऐवजी वेगळे कार्डस् तयार केलेत. ही कार्डस् आज ESP कार्डस् म्हणून प्रसिद्ध आहेत. हा २५ कार्डस्चा एक जोड असून त्यात प्रत्येकी ५ कार्डस्वर एक भौमितीय आकृति,





याप्रमाणे ५ आकृती असतात. या आकृतीत तारकाकृती, चौकोन, वर्तुळ, लहरी आणि क्रॉस या पाच प्रकारच्या आकृती असतात. प्रत्येक आकृतीचे ५ च कार्डस् असल्यामुळे केवळ योगायोगाने अचूक येणाऱ्या तर्कांचे प्रमाण जास्तीत-जास्त ⅕ म्हणजे २० टक्केच राहू शकते, हे याठिकाणी लक्षात घ्यावयास हवे. त्यामुळे शेकडा २० पेक्षा जास्त अचूक तर्क मिळाल्यास केवळ योगायोगाव्यतिरिक्त इतर कोणतातरी घटक त्याठिकाणी क्रियाशील असेल, असे निश्चित अनुमान निघते.

डॉ. ऱ्हाईन यांनी पहिला प्रयोग १९३३ च्या ऑगस्ट-सेप्टेंबरमध्ये केला. Pearce-Pratt ESP प्रयोग या नावाने हा प्रसिद्ध आहे. यात Pearce हा प्रयोगव्यक्ती होता, आणि Pratt हा प्रयोगकर्ता होता. प्रयोगाचे वेळी ड्यूक विद्यापीठाच्या एका इमारतीत Pearce व दुसऱ्या इमारतीत Pratt बसला होता. या दोन इमारतीतील अंतर जवळजवळ १०० यार्डांच्या वर होते. Pratt जवळ असलेल्या ESP कार्डस् वरील चिन्हांचे प्रकार Pearce ला ठाऊक होते. Pratt च्या उजव्या हाताला टेबलावर ESP कार्डस्चा जोड पिसून ठेवलेला होता, व तो पालथ्या स्थितीत होता. प्रॅटने प्रथम जोडातील वरचा पत्ता काढला व तो पालथ्या स्थितीतच टेबलच्या मध्यभागी ठेवला. हा पत्ता त्याच ठिकाणी एक मिनिटपर्यंत असे, व नंतर तो तसाच उचलून प्रॅट आपल्या डाव्या बाजूला ठेवीत असे. अशाप्रकारे एक जोड पूर्ण होण्यास २५ मिनिटे लागत. याच काळात, प्रत्येक मिनिटामागे, प्रॅटच्या टेबलवर मध्यभागात ठेवलेल्या कार्डवरील चिन्हाविषयी, दुसऱ्या इमारतीत असलेला पिअर्स तर्क करीत असे, व तो लिहून ठेवीत असे. २५ कार्डांचा एक संपूर्ण क्रम संपल्यानंतर पिअर्स स्वतःच्या तर्कांची यादी सील करून बंद पेटीत टाकीत असे. तसेच संपूर्ण क्रमातील सर्व पत्त्यांचा क्रम शेवटी लिहून ठेवावयाचा व त्या यादीला सील करून दुसऱ्या पेटीत ती यादी ठेवत असे. अशाप्रकारे ESP कार्डस्चा संपूर्ण एक जोड दररोज दोनदा देण्यात आला. या रीतीने एकूण १२ वेळ जोड देण्यात आले, म्हणजेच एकूण ३०० यत्न देण्यात आले. सांख्यिकीनुसार ३०० यत्नांपैकी शेकडा २० म्हणजे ६० यत्न योगायोगाने बरोबर येऊ शकतात. परंतु या प्रयोगात पिअर्सचे एकूण ११९ तर्क म्हणजे ३९.७ टक्के तर्क बरोबर आले. डॉक्टर ऱ्हाईनच्या मते केवळ ESP हा घटक सोडून बाकीच्या सर्व घटकांवर नियंत्रण ठेवलेले असल्यामुळे या अचूक तर्कांचे कारण अतींद्रिय प्रत्यक्षाच्या क्षमतेशिवाय दुसरे राहू शकत नाही.

या संशोधनामुळे अमेरिकन मनोवैज्ञानिकात वादाचे वादळ उठले. डॉ. ऱ्हाईनच्या प्रयोग-पद्धतीवर अनेक आक्षेप घेण्यात आले. पण त्या सर्वांना या क्षेत्रातील संशोधकांनी बिनतोड उत्तरे दिली. तरीही वरील प्रयोगापेक्षा अधिक कडक नियंत्रण असलेला प्रयोग ड्यूक विश्वविद्यालयात परत १९३९ मध्ये करण्यात आला. हा प्रयोग Pratt-Woodruff ESP प्रयोग म्हणून प्रसिद्ध आहे. या प्रयोगाचा विधि अतिशय तांत्रिक आहे. पण याही प्रयोगात एकूण २४०० यत्नांपैकी Woodruff चे एकूण ४८९ तर्क बरोबर होते. यानंतर ESP चाचणीची हीच दिशा घेऊन अनेक विद्यापीठात प्रयोग सुरू झाले. लंडनच्या क्वीन मेरी महाविद्यालयातील डॉ. एस्. जी. सोल व गोल्डने यांचाही या क्षेत्रातील प्रयोग नावाजलेला आहे. सोलने हे प्रयोग अत्यंत अश्रद्धेने हाती घेतले होते. पण अखेर अतींद्रिय प्रत्यक्ष सिद्ध करणारीच सामुग्री सोललाही मिळाली.

अतींद्रिय किंवा अतीत प्रत्यक्षाचा प्रमुख विशेष असा की ते प्रत्यक्ष देशकालातीत असते. भौतिक विश्वातील प्रत्येक घटना स्थल व काल या परिमितींनी सीमित असते. पिअर्स – प्रॅट ESP प्रयोगातील अंतर १०० यार्डांचे होते ; परंतु ते कितीही कमी किंवा जास्त केले, तरी प्रयोगव्यक्तीच्या अचूक तर्कांच्या प्रमाणावर त्याचा काहीही परिणाम होत नव्हता. ज्याअर्थी ESP ला अंतराचे बंधन नसते, त्याअर्थी कालाच्याही परिमितीचे बंधन नसावे, या दृष्टिकोनातून 'भविष्यसूचना' वरील





(Precognition) प्रयोग सुरू करण्यात आले. अतींद्रिय प्रत्यक्षाचे जे अंतःस्फूर्त अनुभव अनेक व्यक्तींना येतात, त्यात तर ही प्रक्रिया कालातीत असल्याचे स्पष्ट दिसते.

भविष्यसूचनाचा यशस्वी प्रयोग १९४१ मध्ये डॉ. ऱ्हाईन व कु. हंफ्रे यांनी केला. यात व इतर ESP चाचणीच्या पद्धतीत प्रमुखतः एकच भेद असतो. भविष्यसूचनाच्या चाचणीत वर्तमानकालीन कार्डविषयी तर्क न करता प्रयोगव्यक्तीला पत्त्यांच्या जोडाच्या भविष्यकालीन क्रमाविषयी तर्क करावा लागतो. पत्त्यांचा जोड पिसल्यानंतर तो क्रम कोणता येईल, हे अगोदरच तर्क करून प्रयोगव्यक्तीला लिहून ठेवावे लागते. ही कार्डस् पिसण्याची क्रिया सुरुवातीला हातानेच करण्यात येई. पण या पद्धतीच्या स्वैर क्रमाविषयी शंका निर्माण झाल्यामुळे 'Psychic Shuffle या नावाचे नवीन तंत्र त्यासाठी उपयोगात आणण्यात आले. तसेच काही प्रयोगात कोणत्याही वर्तमानपत्रातील उष्णतामान तक्त्याच्या आधारे अतिशय तांत्रिक पद्धतीने पत्त्यांचा स्वैर क्रम निश्चित करण्यात आलेला आहे. इलेक्ट्रिक कॉम्प्युटिंग मशीनचा उपयोग करून या क्रियेचे यांत्रिकीकरणही करण्यात आले. तरीही या क्षेत्रात झालेल्या अनेक प्रयोगांवरून 'भविष्यसूचनाच्या' प्रक्रियेचे अस्तित्व स्पष्ट झालेले आहे. पण जास्तीत जास्त १२ दिवसपर्यंत भविष्यसूचन शक्य आहे, असे प्रयोगांती दिसते. तरीही या बाबतीत इतर ESP चाचण्यांप्रमाणे निश्चित रोखठोक निर्णय अजूनपावेतो या क्षेत्रातील मानसशास्त्रज्ञांनी दिलेला नाही. कदाचित 'भविष्यसूचना' च्या या क्रांतिकारक अनुमानामुळे भौतिक विश्वातील आनुपूर्वीय कार्यकारणाच्या (Serial Causation) सिद्धान्ताला धक्का बसण्याचा संभव आहे, हे कारण या सावध धोरणामागे असू शकते.

या सर्व ESP चाचण्यात, प्रयोगव्यक्ती जे तर्क करते, त्याविषयी काहीही स्पष्टीकरण तिला देता येत नाही. आंतर्निरीक्षणाचा काळजीपूर्वक प्रयत्न करूनही ती त्याविषयी काहीही सांगू शकत नाही. म्हणून ही प्रक्रिया अबोध अवस्थेत घडत असावी. आणि ती जीवाच्या मूलभूत क्रियाप्रक्रियांपैकी एक असून जैविक विकासाच्या श्रेणीवर अतिशय प्राथमिक स्वरूपाची ही प्रक्रिया असावी, असे मत डॉ. ऱ्हाईन यांनी व्यक्त केलेले आहे. याविषयीचा ऊहापोह डॉ. इ. डब्ल्यू. सिन्नाट (Sinnatt) यांनी 'cell and Psyche' या पुस्तकात केलेला आहे. परंतु या प्रकारच्या दृष्टिकोनातून हे अतींद्रिय प्रत्यक्षाचे सामर्थ्य विकासात्मकदृष्टचा निम्न श्रेणीवरील प्राण्यांतही असते की काय? या प्रश्नाला वाचा फुटते. याबाबतीत, रशियन शास्त्रज्ञ बेक्टेरेव्ह यांनी कुत्र्यावर केलेले दूरविचारवाहनाचे प्रयोग प्रसिद्ध आहेत. पण ड्यूक विद्यापीठात नुकताच डॉ. कार्लिस ओसिस यांनी माणूस व मांजर या दोहोतील अतींद्रिय-संबंधांचा प्रायोगिक शोध घेतला. दोन बशांपैकी कोणत्या बशीतील दूध मांजरीने प्यावे, ही मांजरीची निवड अतींद्रिय प्रत्यक्षाच्या क्षमतेने प्रभावित करण्याचा प्रयत्न डॉ. ओसिस यांनी केला. या प्रयोगात मांजरीच्या पंचज्ञानेंद्रियांना नियंत्रित करण्यात आले होते, व संपूर्ण प्रयोग अतिशय कडक अशा नियंत्रित परिस्थितीत केलेला होता. डॉ. ओसिस यांच्या या प्रयोगातील आशावादी निष्कर्ष हे पुढील अधिक काटेकोर प्रयोगांची आज नांदी ठरलेले आहेत.

मानवी व्यक्तिमत्त्व आणि अतींद्रिय प्रत्यक्षाचे सामर्थ्य यातील परस्परसंबंधांचाही शोध आज अनेक संशोधक घेत आहेत. या सामर्थ्याची देणगी विशिष्ट समाजाला किंवा समाजातील काही विशिष्ट व्यक्तींना अधिक प्रमाणात असू शकते काय? किंवा आपल्याकडे नारसिंहादी देवदेवतांचा ज्यांना नेहमी 'साक्षात्कार' होतो, अशा साक्षात्कारी पुरुषात हे सामर्थ्य विशेष असते काय? चेहऱ्यावरून काहीसे निर्बुद्ध वाटणाऱ्या व मूर्ख दिसणाऱ्या व्यक्तीच्या सभोवती सट्टयांचे नंबर किंवा इतर भविष्यादी चिंता घेऊन बसलेल्या सामान्य जनांची आपण ज्यावेळी गर्दी बघतो, त्यावेळी दुर्बलमनस्क व्यक्तीत हे सामर्थ्य अधिक





प्रमाणात तर नसते ना? असा प्रश्न समोर येतो. या व अशा व्यक्तिमत्त्वविषयक अनेक प्रश्नांची उत्तरे संशोधकांनी आज स्पष्टपणे दिलेली आहेत. डॉ. स्टुअर्ट, डॉ. श्मिलर, डॉ. हम्परे, गार्डनर मर्फी इत्यादी संशोधकांनी व्यक्तिमत्त्वाच्या प्रमाणित चाचण्या आणि ESP चाचण्या यांतील सहसंबंध सांख्यिकीच्या आधारे शोधून काढलेले आहेत. परंतु व्यक्तिमत्त्वाचा कोणताही विशिष्ट गुण व अतींद्रिय प्रत्यक्षाचे सामर्थ्य यात कोणत्याच प्रकारचा निश्चित संबंध त्यांना दिसला नाही. पण जीवनात सभोवतालच्या भौतिक व सामाजिक परिस्थितीशी जेवढे समायोजन किंवा सामंजस्य चांगले असेल, तेवढे ESP चाचण्यातील गुणही जास्त दिसतात, हे मात्र खरे! त्यामुळे काहींच्या मते हे अलौकिक सामर्थ्य नाही, तर मानवाची जी विचारादी श्रेष्ठ ज्ञानपर सामर्थ्ये असतात, तसेच हेही एक सार्वत्रिक श्रेष्ठ ज्ञानपर सामर्थ्य असले पाहिजे. विकासाची ज्यावेळी गरज निर्माण होते, त्यावेळी त्यासाठी आवश्यक व पोषक असणाऱ्या क्षमता जीवनशक्ती (Life Force) निर्माण करते, असे बर्नार्ड शॉ म्हणतो. सृजनशील विकासवादाचा (Creative Evolution) हा विचार आहे. आज मानवी मनांच्या अपरोक्ष संवादाची निकड आहे. त्यामुळे अतींद्रिय प्रत्यक्षाची क्षमता विकसित होणे संभवते, ही कल्पना C. E. M. Joad या सुप्रसिद्ध विचारवंताने व्यक्त केलेली आहे.

विशिष्ट व्यक्तीला किंवा व्यक्तिसमूहाला अतींद्रिय प्रत्यक्षाच्या क्षमतेची ही विशेष देणगी नसते, तर सर्वसामान्य व्यक्तीच्या ज्या उच्च ज्ञानपर क्षमता असतात, त्यांच्याशीच संलग्न असणारी हीही क्षमता असावी, या आधुनिक विचाराला पोषक अशा काही नवीन संशोधनांचा उल्लेख करणे आवश्यक आहे. १९५०-५१ या काळात J. G. Van Busschboch या संशोधकाने अगदी प्रथम बालकांच्या अभिवृत्ती (attitudes) आणि ESP चाचण्यातील गुण यातील परस्परसंबंध शोधून काढण्याचा प्रयत्न केला. बालकांच्या त्यांच्या शिक्षकांविषयी ज्याप्रकारच्या अभिवृत्ती असतात, व तसेच शिक्षकांच्या विद्यार्थ्यांविषयी ज्याप्रकारच्या अभिवृत्ति असतात, या दोन्ही अभिवृत्तींचा परिणाम ESP चाचण्यातील गुणांवर होतो, हे त्याच्या लक्षात आले. विद्यार्थ्यांना जे शिक्षक आवडतात, ते शिक्षक जेव्हा प्रयोगकर्ते असतात, तेव्हा ESP चाचण्यातील गुण जास्त दिसतात. तसेच विशिष्ट शिक्षक प्रयोगकर्ता असताना, ज्या विद्यार्थ्याविषयी त्याचे मत चांगले असते, त्या विद्यार्थ्याचे ESP चाचणीतील गुण जास्त असतात. मार्गारेट अ‍ॅण्डरसन व व्ही व्हाईट यांच्याही अनेक संशोधनातून हेच स्पष्ट होते. परंतु विद्यार्थी व शिक्षक यांच्या परस्पर-अभिवृत्तीत जर तुलना केली तर, ESP चाचण्यातील गुणांच्या दृष्टीने, शिक्षकाविषयी असलेली विद्यार्थ्याची अभिवृत्ति अधिक महत्त्वाची दिसते. शिक्षकाचे मत विद्यार्थ्याविषयी चांगले असेल, पण विद्यार्थ्याचे मत जर त्या शिक्षकाविषयी तसे चांगले नसेल, तर ESP चाचण्यातील गुणांवर त्याचा विपरीत परिणाम होतो. यावरून असे वाटते की, विद्यार्थी व शिक्षक यांचा निकट परस्परसंबंध ज्या शालेय वर्गातील वातावरणात येतो, तिथेही अतींद्रिय प्रत्यक्षाच्या सामर्थ्याचा परिणाम न कळत शिक्षण-प्रक्रियेवर होत असावा! परंतु या क्षेत्रात निश्चित असे संशोधन नसल्यामुळे कोणतेही अनुमान काढणे शक्य नाही. एकूण, मानवी अभिवृत्तींचा परिणाम मात्र अतींद्रिय प्रत्यक्षावर होतो हे स्पष्ट झालेले आहे. यामुळे अतींद्रिय प्रत्यक्षाची घटना ही आता पुढेही अनाकलनीय गूढच राहील असे वाटत नाही, कारण ऐंद्रिय प्रत्यक्षाचे नियम या अतींद्रिय प्रत्यक्षालाही उपयोगी ठरावे, असे वाटते. विशिष्ट प्रकारची अभिवृत्ती ही जशी ऐंद्रिय प्रत्यक्षासाठी मानसिक पूर्वतयारी (set to perceive) असते, तसेच अतींद्रिय प्रत्यक्षामध्येही अभिवृत्तीची भूमिका याच प्रकारची असते. एवढेच नव्हे तर ऐंद्रिय प्रत्यक्षात देखील 'प्रत्यक्षात्मक स्वरक्षणा ' चा (Perceptual defence) परिणाम स्पष्ट दिसतो, ज्याचे प्रत्यक्षीकरण किंवा ज्ञान व्हावे, अशी व्यक्तीला इच्छा नसते, त्याचे प्रत्यक्षीकरण खरोखरच व्यक्तीला होत नाही, हे प्रयोगात्मक

मानसशास्त्रातील प्रत्यक्षविषयक अनेक प्रयोगांवरून सिद्ध झालेले आहे. हेच अतींद्रिय प्रत्यक्षाच्या घटनेतही आपल्याला खरे दिसते. म्हणजेच प्रयोगात्मक मानसशास्त्राने सिद्ध केलेले प्रत्यक्षविषयक नियम इथेही लागू पडतात. अर्थात भौतिक चेतकांची कोणतीही क्रिया मात्र या प्रत्यक्षाच्या प्रकारात निरीक्षणगम्य नसते, हेही लक्षात घ्यावयास हवे.

अतींद्रिय प्रत्यक्षाच्या या घटनांचे शरीरशास्त्रीय आधार शोधून काढण्याचा प्रयत्न काही रशियन संशोधकांनी केलेला आहे.

Alexander Butlerov, Vladimir Bekhterev, Konstantin, Tsiolkovsky, Alexander Leontovich, Ilya Mechnikov, Ukrainian institute of Psychology. मधील Alexi Gubko यासारख्या अनेक रशियन संशोधकांचा अतींद्रियप्रत्यक्षाच्या घटनेवर आज दृढ विश्वास असलेला दिसतो. या घटनांचे स्पष्टीकरण करण्यासाठी 'विद्युत्-चुंबकीय सिद्धान्त' (Electromagnetic Theory) त्यांनी मांडलेला आहे. मानवी मेंदू काही विद्युत्-चुंबकीय लहरी निर्माण करतो, व अतींद्रिय प्रत्यक्षाच्या मुळाशी याच लहरी असल्या पाहिजेत. परंतु या लहरी अत्यंत सूक्ष्म असतात. Alexander Leontovich हा Ukrainian Academy of Science चा मान्यवर सदस्य आहे. ह्याच्या मते या जैविक स्वरूपाच्या विद्युत्-चुंबकीय लहरीची (Bio-electromagnetic.) लांबी १ सेंटिमीटर असावी, व या लहरीची वारंवारता (frequency) एका सेकंदाला एक हजार दशलक्ष आवर्तने (a Thousand million cycles एवढी असावी. तसेच या लहरीचा प्रवेग (Velocity) प्रकाशाएवढा असावा. या सर्व वैशिष्ट्यांचा विचार केला तर या लहरी हजारो मैलांचा प्रवास काही क्षणात करू शकतील, असे वाटते. युक्रेनियन अॅकॅडेमी ऑफ सायन्सेस या संस्थेने १९६२ मध्ये Barnard Kazhinsky यांचा Biological Radio Communication वर लेख प्रसिद्ध केला. यात लेखकाने केलेल्या प्राण्यांच्या मेंदूतील मज्जारचनेच्या संशोधनाचा उल्लेख आहे. ह्याच्या मते मेंदूतील मज्जेच्या मूलघटकाची रचना रेडिओ-कॉईल्स मधील (Thomson Oscillating Circuit) सारखी असते. या प्रकारच्या मज्जारचनेमुळे विद्युत्-चुंबकीय लहरी संक्रमित होऊ शकतात.

१९५२ मध्ये रशियन संशोधकांनी नेत्राच्या शारीरिक रचनेविषयी विशेष संशोधन केलेले आहे. या संशोधनांवरून अतींद्रिय प्रत्यक्षाचा वेगळा शारीरिक आधार काहींनी सुचविलेला आहे. मानवी नेत्र दृष्टिविषयक ज्ञान देतो ; परंतु त्याचवेळी विद्युत्चुंबकीय लहरींचे तो प्रसारण करीत असतो. या लहरींना (' Visual bio-radiation ') असे म्हटलेले आहे. व्यक्तींकडे किंवा प्राण्यांकडे बघत असताना या नेत्रलहरींचा प्रभाव व्यक्तींच्या वर्तनावर पडतो; आणि त्यामुळे समोरच्या व्यक्तीत विशिष्ट भावना किंवा विचार निर्माण होऊ शकतात. एवढेच नव्हे तर ती विशिष्ट क्रियेसाठीही प्रवृत्त होऊ शकते. कल्पनेद्वारे नेत्रासमोर जर काही घटना उभ्या केल्या तर या नेत्र-लहरींचा परिणाम अतींद्रिय प्रत्यक्षावरही होऊ शकेल, असे काही संशोधकांचे मत आहे. तसेच मेंदूतील पार्श्वविभागात लहान मेंदूच्या समोर आणि पृष्ठरज्जूच्या जवळजवळ वरच्या टोकावर ' मस्तिष्क ग्रंथि ' (Pineal gland) आहे. याच पार्श्व-विभागात दृष्टिक्षेत्रही आहे, हे लक्षात घ्यावयास हवे. अतींद्रिय प्रत्यक्षासाठी ही ग्रंथी विशेष महत्त्वाची असावी, असे रशियन संशोधकांना वाटते. प्रौढ व्यक्तीत ही ग्रंथी जेवढी असते, त्यापेक्षा लहान मुलात या ग्रंथीचा आकार अधिक मोठा असतो ; आणि पुरुषांपेक्षा स्त्रियात या ग्रंथीचा विकास जास्त झालेला दिसतो. कित्येक शतकांपूर्वी भारतातील योगी-पुरुषांना या ग्रंथीचे कार्य व उपयोग माहीत होते, परंतु आज मात्र या ग्रंथीविषयी विशेष संशोधन झालेले नसल्यामुळे आपण अज्ञानात आहोत, असे रशियन संशोधकांचे मत आहे. या ग्रंथीत असलेल्या दृष्टिविषयक सामर्थ्याचा विकास झालेला नसावा; परंतु काही ' विशेष दृष्टीचे ' सामर्थ्य हिच्या ठिकाणी





असून विद्युत्चुंबकीय लहरी हिच्यापासूनही प्रस्फुरित होत असाव्या. भारतात प्रचलित असलेली 'तिसऱ्या नेत्राची' कल्पना याच ग्रंथीला संबंधित असावी, असेही मत त्यांनी मांडलेले आहे.

मास्कोत असलेल्या Popov Radio Engineering and Communication संस्थेत जीवविषयक संशोधनाचा (Biological Information Research) एक विभाग आहे. या विभागाचे अध्यक्ष Prof. Ippolit Kogan) हे आहेत. हे स्वतः याच विषयावर संशोधन करीत आहेत, त्यांच्या मते मेंदूतून निर्माण होणाऱ्या या लहरींचे भौतिक स्वरूप इतर लहरींपेक्षा वेगळेच असले पाहिजे. Electroencephalograph मध्ये दूरविचारवाहकविषयक (Telepathy) लहरींची नोंद होत नाही. त्यामुळे प्रा. कोगन यांनी या लहरींच्या स्पष्टीकरणार्थ atomic physics चा वापर करावयास सुरुवात केलेली आहे; आणि स्वतःच्या Trace Method चा उपयोग करून या प्रकारच्या लहरींचे, अतींद्रिय प्रत्यक्षाचा संभाव्य आधार या दृष्टीने ते संशोधन करीत आहेत.

वरील सर्व संशोधनांवरून असे दिसते की अतींद्रिय प्रत्यक्षाच्या सामर्थ्याचा शारीरिक आधार शोधून काढण्याचा प्रयत्न आज रशियन संशोधक फार हिरीरीने करीत आहेत. या क्षेत्रात या प्रकारचे संशोधन फार महत्त्वाचे आहे, हे निर्विवाद सत्य आहे ; कारण या घटनांच्या मुळाशी असलेला शारीरिक आधार एकदा स्पष्ट झाला की यांच्या मागे असलेली गूढता नाहीशी होईल, आणि मज्जाकोविदांना (Neurologists) ज्ञानाचे एक विशाल दालन मोकळे होईल. परंतु आज मात्र हे संशोधन शैशवावस्थेत आहे, असेच म्हणावे लागते. मेंदूतील विद्युत्-लहरींचा व त्यातील मज्जारचनांचा शोध जरी लावण्यात आलेला असला तरी या मज्जाविषयक घटनांचा व अतींद्रिय प्रत्यक्षाचा प्रत्यक्ष संबंध प्रायोगिकदृष्ट्या प्रस्थापित झालेला नाही.

या सर्व रशियन संशोधनांचा विशेष असा की त्यापैकी काही संशोधनात भारतीय योगशास्त्रांचे उल्लेख आहेत. परंतु त्याबरोबरच दुर्दैवाची गोष्ट ही आहे की भारतीय योगविद्येचा आधुनिक प्रयोगात्मक दृष्टिकोनातून अभ्यास आपल्याही देशात झालेला नाही. योगविद्येचा आणि अतींद्रिय प्रत्यक्षाच्या सामर्थ्याचा संबंध फार जवळचा आहे. योगविद्येतील सिद्धीच्या व समाधि-शक्तीच्या कल्पना अतींद्रिय प्रत्यक्षाच्या घटनांतच अंतर्भूत होतात. त्यामुळे या क्षेत्रात जे थोडेसे संशोधन झालेले आहे, ते प्रामुख्याने समाधि व प्राणायाम यावरच झालेले आहे. नॅट्रिक ऑक्साईड या हास्यवायूने समाधि प्राप्त होणे शक्य आहे, असे प्रसिद्ध मनोवैज्ञानिक William James याला वाटत होते. लोकमान्य टिळकांनी देखील समाधिविषयी हेच मत व्यक्त केलेले होते. परंतु याविषयी विशेष प्रायोगिक स्वरूपाचे संशोधन डॉ. आनंद व डॉ. दास यांनी केलेले आहे. समाधीचे वेळी मस्तिष्कविद्युल्लहरींची वारंवारता (Frequency) ८ ते १५ इतकी असते; आणि मेंदूतील मज्जारंध्राच्या स्थानी (Fissure of Rolando) ती १८ ते ४० एवढ्या प्रमाणात असते, असे मत या संशोधकांनी व्यक्त केलेले आहे. म्हणजेच समाधीच्या अवस्थेत मस्तिष्कविद्युल्लहरींच्या स्वरूपात काही परिवर्तन घडते, असे सिद्ध झालेले आहे. तसेच विशिष्ट औषधांच्या प्रभावाने (drug-effects) निर्माण झालेल्या व त्याच प्रकारच्या वाटणाऱ्या अवस्थेत आणि समाधि-अवस्थेत विद्युल्लहरींच्या दृष्टीने फरक असतो. एवढेच नव्हे तर मोहनिद्रा (Hypnosis) व समाधि या दोहोंतही भेद दिसतो. मोहनिद्रेच्या अवस्थेत डोळ्यांवर प्रकाशझोत टाकला, तर मेंदूतील अल्फा प्रकारच्या विद्युल्लहरी (अ ताल) नाहीशा होतात, पण समाधीच्या अवस्थेत मात्र तसे होत नाही. बंद पेटीमध्ये घेतलेल्या समाधीच्या अवस्थेत कर्बाम्ल वायू (CO_2) व प्राणवायू यांचे प्रमाण निश्चित करणारे आलेख घेण्यात आले. जिवंत राहण्यासाठी या दोनही वायूंचे जे प्रमाण आवश्यक असते, त्यापेक्षा समाधीच्या अवस्थेत त्यांचे प्रमाण फारच कमी असते, हे सिद्ध झालेले आहे. अर्थात् हे सर्व समाधीचे शारीरिक सहगुण



अनुक्रमणिका



(Correlates) आहेत, एवढेच या सर्व संशोधनांवरून स्पष्ट होते. परंतु यामुळे समाधीचे इतर दावे मात्र सिद्ध होत नाहीत. एवढेच नव्हे, तर समाधीमुळे काही नैतिक वा इतर चिरस्थायी स्वरूपाचे परिणाम व्यक्तीवर होऊ शकतात की काय, हेही बरोबर कळलेले नाही.

अतींद्रिय प्रत्यक्षाच्या या क्षेत्रातील संशोधनाचे परिणाम केवळ आधुनिक मानसशास्त्रावरच नव्हे, तर इतर भौतिक शास्त्रांवरही गंभीर व क्रांतिकारक स्वरूपाचे होण्याचा संभव आहे. निःसंदिग्ध वाटणारे अनेक जीवसृष्टिविषयक भौतिक सिद्धान्त यामुळे त्यांच्या पायापासून कदाचित डगमगतीलही ! आणि म्हणूनच आधुनिक शास्त्रज्ञ या संशोधनांना अतिशय सावधपणे मान्यता देत आहेत. या संशोधनाविषयी अमेरिकन मनोवैज्ञानिकांच्या अभिवृत्तींची पाहणी डॉ. वॅरेनने १९३८ मध्ये प्रथम घेतलेली होती. त्यावेळी हे संशोधन मान्य करणारे केवळ ८.८ टक्के एवढेच शास्त्रज्ञ होते; पण हे शेकडा प्रमाण १९५२ च्या पाहणीत १६.६ इतके वाढलेले दिसले. तत्त्ववेत्त्यांना व जीवशास्त्रज्ञांना या प्रकारच्या संशोधनात आज विशेष रस वाटतो आहे. ग्रेट ब्रिटनमधील पिटस्बर्ग विद्यापीठात Biophysics च्या विभागात अतीत-मानसशास्त्राच्या संशोधन-केंद्राची नुकतीच स्थापना करण्यात आलेली आहे. तसेच Utrecht विद्यापीठातही 'अतीत-मानसशास्त्राचे' नवीन 'आसन' (Chair) निर्माण करण्यात आलेले आहे.

अतीत-मानसशास्त्राने आणि विशेषतः ESP चाचण्यांनी व मस्तिष्कविद्युल्लहरीविषयक संशोधनांनी आज अनेक गूढ समस्यांची निरगाठ उकलण्याचा प्रयत्न केलेला आहे; पण त्यासोबतच त्यांनी मानवी जीवनाविषयी अनेक नवीन प्रश्नार्थक चिन्हेही उभी केलेली आहेत. मानवी मनाचे हे नवे क्षितिज. जेवढे गूढ आहे, तेवढेच ते रम्यही आहे. क्षितिजाजवळ आपण जावे, तसतसे क्षितिज दूरदूर सरकते, मानवी मनाचेही असेच आहे !





डॉ. रा. भा. पाटणकर

कांटची सौंदर्यविषयक उपपत्ती : १२

(क्रिटिक जजमेंटची प्रस्तावना)

कांटच्या एकूण तत्त्वज्ञानात त्याच्या सौंदर्यविषयक उपपत्तीचे स्थान काय ? या प्रश्नाचे उत्तर प्रस्तावनेत मिळते. कांटला केवळ सौंदर्यानुभव विश्लेषणात रस होता असे नाही. इतर तात्त्विक प्रश्न सोडविण्याच्या कामी या विश्लेषणाची मदत होईल या भावनेने तो सौंदर्यानुभवाकडे वळला. हे प्रश्न कोणते व ते सोडविण्याच्या कामी सौंदर्यानुभवाच्या विश्लेषणाची कशी मदत होते याचे दिग्दर्शन कांटने प्रस्तावनेत केले आहे.

(I) तर्कशास्त्र व तत्त्वज्ञान यांच्यात भेद आहे. तर्कशास्त्रामुळे व्यवस्थित विचार कसा करावा याची मूलभूत तत्त्वे आपल्याला मिळतात, या विचाराचा वास्तवाशी संबंध असलाच पाहिजे असे नाही; किंवा वास्तवाच्या कोणत्या बाजूचा आपण विचार करीत आहोत यालाही तर्कशास्त्राच्या दृष्टीने महत्त्व नाही. याच्या उलट तत्त्वज्ञानाचा वास्तवाशी घनिष्ट संबंध असतो. संकल्पनांच्यामुळे वास्तवाचे आपल्याला जे ज्ञान होते त्याची मूलभूत तत्त्वे तत्त्वज्ञान शोधून काढते.

(Philosophy may be said to contain the principles of the rational cognition that concepts afford us of things (not merely, as with Logic, the principles of the form of thought in general irrespective of the Object...)

वास्तवाच्या कोणत्या बाजूचा आपण विचार करीत आहोत या गोष्टीला तत्त्वज्ञानात फार महत्त्व आहे. कारण वास्तवाची विशिष्ट बाजू व तिचा विचार करण्यासाठी आवश्यक ठरणाऱ्या संकल्पना एकमेकांवर अवलंबून असतात. एकच संकल्पनाव्यूह वापरून आपण वास्तवाच्या सर्व बाजूंचा विचार करू शकत नाही. भिन्न बाजूंसाठी भिन्न संकल्पनाव्यूहांची जरूरी असते. या भिन्नतेमुळे तत्त्वज्ञानाच्या दोन शाखा कल्पिण्यात आलेल्या आहेत : (१) केवळ ज्ञानात्मक (theoretical) (२) केवळ नैतिक (practical) असे विभाजन करणे योग्यच आहे. परंतु असे विभाजन करताना या दोन क्षेत्रातील संकल्पनाव्यूह अगदी वेगळे आहेत, जेथे एक व्यूह असेल तेथे दुसरा व्यूह असू शकत नाही अशी स्थिती आहे (are mutually exclusive) असे दाखविण्याची जबाबदारी आपल्यावर पडते. (या व्यूहांचे संबंध वर दाखविल्याप्रमाणे आहेत असे कांटचे मत आहे.)

हे संकल्पनाव्यूह कोणते ? एका व्यूहातून आपल्याला कार्यकारणभावादी नियमांनी पूर्णपणे नियमित झालेला निसर्ग मिळतो. निसर्गाचे जे ज्ञान होते ते या नियमांच्या चौकटीतच. मानवी जीवनही या नियमांनी बांधले गेलेले आहे. माणसाला शरीर आहे; व हे शरीर म्हणजे एक वास्तवातील पदार्थच होय. त्याचप्रमाणे माणसाच्या मनात अनेक सहजप्रेरणा, ऊर्मी वगैरे आहेत, व त्यांच्यामुळे माणूस पुष्कळ गोष्टी करतो. म्हणजे माणसाचे अस्तित्व, त्याच्या हालचाली या सर्वांचे नियमन वर उल्लेखिलेल्या संकल्पनांच्या द्वारेच होते. ज्या अर्थी माणूस या ऐंद्रिय सृष्टीचा भाग आहे त्याअर्थी असे नियमन होणे क्रमप्राप्तच आहे. परंतु माणसाच्या जीवनाला आणखी एक बाजू आहे. सर्व प्राणिमात्रात माणसाचे वैशिष्टय हेच की त्याला ही दुसरी बाजू आहे. ती बाजू म्हणजे माणसाची नैतिकता. तो केवळ सहजप्रेरणा, ऊर्मी यांचा दास नसतो. त्याचे वर्तन म्हणजे केवळ बाहेरच्या कारणांनी निर्माण होणारे कार्य नव्हे. तो आपल्या वर्तनाचे नियम स्वतःच ठरवू शकतो. हे स्वनियंत्रणाचे तत्त्व स्वस्फूर्त असते. माणूस हा दृश्य सृष्टीतील एक पदार्थ





आहे असे मानले तर त्याच्या हालचालींचे नियमन कार्यकारणभावाच्या नियमानुसार त्याच्या बाहेर होणाऱ्या गोष्टींमुळे होते असे मानावे लागते. पण त्याच्या नैतिकतेचा विचार केल्यास माणूस हा केवळ या संकल्पनाव्युहाप्रमाणे नियंत्रित झालेला प्राणी नाही हे लक्षात येते. तो दुसऱ्या एका संकल्पनाव्यूहाप्रमाणे नियंत्रित झालेला आहे हे पटते. हा दुसरा व्यूह 'स्वातंत्र्या' च्या संकल्पनेवर आधारलेला आहे. कांटची 'स्वातंत्र्या' विषयी काय मते आहेत याची थोडीशी चर्चा आधी आलेली आहे. मन मानेल तसे वागणे याचा अर्थ स्वातंत्र्य नव्हे. आपण मन मानेल तसे वागतो तेव्हा आपण मुळीच स्वतंत्र नसतो, कारण तेव्हा आपण आपल्या ऊर्मीचे दास असतो. कार्यकारणभावाच्या नियमानुसार या ऊर्मी आपल्या हातून होणाऱ्या कार्याचे कारण ठरतात. जोपर्यंत आपण कार्यकारणभावाच्या यांत्रिक नियमाच्या बाहेर पडत नाही तोपर्यंत आपण स्वतंत्र असणे शक्य नाही. असे बाहेर पडणे केव्हा शक्य आहे ? जेव्हा आपण आपल्या व्यवहाराचे नियमन अंतःस्फूर्त अशा नियमांप्रमाणे स्वतःच करू तेव्हा. स्वनियमन म्हणजे स्वातंत्र्य. माणूस नैतिक आचरण करतो तेव्हा तो स्वनियमनच करीत असतो. [हा स्वातंत्र्याबद्दलचा विचार कांटने आपल्या Groundwork of the Metaphysic of Morals या पुस्तकात खालीलप्रमाणे मांडला आहे :

" Will is a kind of causality belonging to living beings so far as they are rational. *Freedom* would then be the property this causality has of being able to work independently of *determination* by alien causes; just as *natural necessity* is a property characterizing the causality of all non-rational beings– the property of being determined to activity by the influence of alien causes ... the concept of causality carries with it that of *laws* (*Gesetze*) in accordance with which, because of something we call a cause, something else — namely, its effect– must be posited (*gesetzt*). Hence freedom of will, although it is not the property of conforming to laws of nature, is not for this reason lawless: it must rather be a causality conforming to immutable laws, though of a special kind; for otherwise a free will would be self contradictory. Natural necessity, as we have seen, is a heteronomy of efficient causes; for every effect is possible only in conformity with the law that something else determines the efficient cause to causal action. What else then can freedom of will be but autonomy— that is, the property which will has of being a law to itself ? The proposition ' will is in all its actions a law to itself ' expresses, however, only the principle of acting on no maxim other than one which can have for its object itself as at the same time a universal law. This is precisely the formula of the categorical imperative and the principle of morality. Thus a free will and a will under moral laws are one and the same. " E. Kant, *The Moral Law or Groundwork of the Metaphysic of Morals*, tr. H. J. Paton, London, 1947, पान ११४.]

कांट जेव्हा 'theoretical' व 'practical' हे शब्द वापरतो, तेव्हा त्यांचे अर्थ वर दिल्याप्रमाणे असतात. कांट जेव्हा 'practical' हा





अनुक्रमणिका

शब्द वापरतो तेव्हा त्याला 'नैतिकता', 'नैतिक आचरण', 'नैतिक नियम' इत्यादि गोष्टीच अभिप्रेत असतात. पण 'practical' याला अनेक वेळा दुसराही अर्थ देण्यात येतो. तो अर्थ असा :– अचेतन जगात गोष्टी घडतात, सहजप्रेरणेमुळे आपल्या हातूनही काही गोष्टी घडतात परंतु काही वेळा आपण जाणीवपूर्वक गोष्ट घडवितो. ही प्रक्रिया संकल्पनाधिष्ठित असते. इच्छाशक्ती-कडून अशी जाणीवपूर्वक व संकल्पनाधिष्ठित प्रक्रिया घडली की ती practical या सदरात घालण्याची पुष्कळांची रीत आहे. परंतु ज्या संकल्पनेच्या आधारे इच्छाशक्ती ही प्रक्रिया घडवून आणते ती संकल्पना स्वातंत्र्यावर आधारलेली (म्हणजे नैतिक) आहे की ज्ञानक्षेत्रातील आहे हे स्पष्ट केले जात नाही. (जेव्हा ही संकल्पना नैतिक असते तेव्हाच 'practical' हा शब्द वापरणे योग्य आहे असा कांटचा अभिप्राय आहे.) पण या शब्दाची व्याप्ती अशा रीतीने आखून घेतली नाही तर गोंधळ उडतो. जेव्हा ही संकल्पना ज्ञानक्षेत्रातली असेल तेव्हा 'technically-practical' असा शब्दप्रयोग करावा असे कांट म्हणतो. आणि जेव्हा नैतिक असेल तेव्हा 'moraly-practical' हा शब्दप्रयोग करावा असे तो सुचवितो.

'Technically-practical' मध्ये जगाच्या ज्ञानावर आधारलेल्या सर्व तंत्रविद्यांचा समावेश होतो. अमूक एक ईप्सित साध्य करण्यासाठी काय काय करावे लागते याची तत्त्वे जगाचे आपल्याला जे ज्ञान आहे त्यातूनच प्राप्त झालेली असतात. उदा० सखल भागातील पाणी उंच जागी न्यायचे असेल तर काय करायला हवे हे आपल्याला सृष्टिनियमांच्या ज्ञानामुळेच कळते. त्याचप्रमाणे इतर लोकांना आपलेसे कसे करून घ्यायचे हेही सृष्टिनियमांच्या (येथे मानवी स्वभावाच्या) ज्ञानामुळेच कळते सृष्टीचे आपल्याला जे ज्ञान झालेले असते ते आपण वापरतो, व आपल्या इच्छेनुसार गोष्टी घडवून आणतो. या इच्छा नैतिक संकल्पनांनी नियमित झालेल्या असतातच असे नाही. ऐहिक इच्छा व सृष्टीचे ज्ञान यांच्या संयोगाने हा सर्व व्यवहार निर्माण होतो. या व्यवहाराला 'practical' असे नाव देण्यात येते हे खरे. उदा० आपण असे म्हणतो की क्ष ला मनोविज्ञानाची माहिती बरीच आहे; पण ती केवळ पुस्तकी आहे; इतरांशी कसे वागावे हे त्याला मुळीच कळत नाही; याचा अर्थ त्याला practical बाजू अजिबात नाही. परंतु कांटच्या मते येथे 'practical' हा शब्द योग्य नाही. कारण आपण येथे इतकेच म्हणत आहोत की मानवी स्वभावाच्या ज्ञानातून जी तंत्रविद्या साध्य होते ती त्याला अवगत झालेली नाही; किंवा त्याचे ज्ञानच कमकुवत पायावर उभे आहे. पुन्हा ज्या इच्छांची तृप्ती प्राप्त करून घ्यायची असते त्याही ऐहिकच असतात. नैतिक नियम, संकल्पना यांचा येथे काहीही संबंध येत नाही. म्हणजे इच्छा, इच्छापूर्तीचे मार्ग वगैरे सर्वच या सृष्टीचे भाग आहेत असे मानले तरी चालेल. तेव्हा हे सर्व theoretical philosophy मध्ये समाविष्ट होते. practical philosophy चे क्षेत्र नैतिक संकल्पना, नैतिक आचरण हेच आहे. डेल कार्नेजीचे *How to win friends and influence people* हे पुस्तक व्यवहारज्ञान देते, लोकांना आपलेसे करून घेण्याचे तंत्र शिकविते; पण त्याचा व practical philosophy चा काहीही संबंध नाही. जे ऐंद्रिय विश्वाच्या चौकटीत आहे ते practical नव्हे; जे अतींद्रियतेवर, स्वातंत्र्यावर नैतिकतेवर आधारलेले आहे त्याच्याचसाठी हे नाव राखून ठेवले पाहिजे.

(II) मानवी मनःशक्तींचा विचार करताना कांट संकल्पनाशक्ती व बुद्धी यांच्यात भेद करतो हे आपल्याला माहीत आहे. संकल्पनाशक्तीकडून या ऐंद्रिय जगाचे ज्ञान प्राप्त करून देणाऱ्या संकल्पना प्राप्त होतात; व बुद्धीकडून आपल्या व्यवहाराचे नैतिक नियमन करणाऱ्या नैतिक संकल्पना प्राप्त होतात. या दोन्ही प्रकारच्या संकल्पना अनुभवपूर्व असल्यामुळे त्या सार्वत्रिक व अपरिहार्य असतात. आता महत्त्वाचा मुद्दा असा की या दोन्ही प्रकारच्या संकल्पना एकाच विश्वाला लागू पडतात. (कांटच्या मनात मानवी





जीवन दोन्ही विश्वाचा भाग आहे हा मुद्दा असाता. मानव हा देहधारी आहे, त्याच्या मनात ऐहिक इच्छा इ. असतात. व त्या त्याच्या हातून कार्य घडवून आणतात म्हणून तो विज्ञाने ज्या नियमित जगाचा शोध घेतात त्या जगाचाच एक भाग ठरतो. पण तोच मानव नैतिक वर्तन करू शकत असल्याने नैतिकतेच्या, स्वातंत्र्याच्या, अतींद्रियतेच्या जगाचाही भाग ठरतो.) या दोन वेगळ्या संकल्पनाव्यूहांचा एकमेकांना अडथळा होत नाही त्यांच्यात परस्परछेदकता नसते. याचे कारण असे की मानवाचा आपण दोन दृष्टिकोणांमधून विचार. करू शकतो. ऐंद्रिय जगाचा भाग म्हणून व अतींद्रिय जगाचा भाग म्हणून, 'मानव ऐंद्रिय व अतींद्रिय पातळ्यांवर वावरत असल्याने त्याच्या जीवनाचा या दोन संकल्पनाव्यूहांच्या आधारे विचार करता येतो. या व्यूहांमध्ये संघर्ष होण्याचे कारण नाही.

(Understanding and reason, therefore, have two distinct jurisdictions over one and the same territory. But neither can interfere with the other. For the concept of freedom just as little disturbs the legislation of nature, as the concept of nature influences legislation through the concept of freedom.— That it is possible for us at least to think without contradiction of both these jurisdictions, and their appropriate faculties, as coexisting in the same subject, was shown by the Critique of Pure Reason, since it disposed of the objections on the other side by detecting their dialectical illusion.)

(वरील संदर्भासाठी पहा : E. Kant, *Critique of Pure Reason*, abridged and translated by N. K. Smith पाने २५३-२६४ आणि E. Kant *The Groundwork* पाने ११८-२१).

परंतु या दोन व्यूहांमध्ये तेढ नाही इतकेच म्हणून चालायचे नाही. त्यांच्यात समन्वय आहे का? हे शोधणे जरूर आहे. हे दोन व्युह एकमेकांशी फटकून वागतात असे नाही ज्याअर्थी नैतिक संकल्पनांनुसार होणारा व्यवहार या ऐहिक जगातच घडायचा असतो त्याअर्थी या व्यूहांमध्ये संपर्कस्थान आहे हे निश्चित. ऐहिक, ऐंद्रिय जगात होणारा आपला व्यवहार नैतिक संकल्पनांच्या मार्फत नियमित केला जातो. समजा केवळ कर्तव्यासाठी कर्तव्य या बुद्धीने आपण परोपकारी कृत्य करायचे ठरविले. हे परोपकारी कृत्य ऐंद्रिय जगात घडते. ते या जगाच्या नियमानुसारच घडणार. याचा अर्थ असा की नैतिकतेच्या तत्त्वांची मुळे जरी अतींद्रियतेत असली तरी त्यांच्यापासून निर्माण होणारी फळे ऐंद्रिय विश्वातच दिसणार. म्हणून या दोन व्यूहांमध्ये, किंवा विश्वामध्ये, काही जवळचा संबंध प्रस्थापित करता येतो का? हे पाहणे अगत्याचे आहे. या दोन विश्वांचे मीलन कोठेतरी होत असले पाहिजे. कांटच्या मते आपल्याला जे ज्ञान होते ते वास्तव जसे आहे त्याचे नसून ते वास्तव मानवाला कसे दिसते त्याचे असते. वास्तवाचा आपल्या मनावर जो परिणाम घडतो (उदा० संवेदना निर्माण होणे) त्याच्यातून आपल्याला दिसणारे सभोवतालचे जग निर्माण होते. हे ज्ञातृसापेक्ष जग काल, अवकाश, कोटी इत्यादिकांच्या चौकटीतच साकार होते. पण हे ज्ञातृसापेक्ष जग म्हणजे अंतिम जग नव्हे. ज्ञातृसापेक्ष जगाच्या मुळाशी ज्ञातृसापेक्ष नसलेले जग आहे. ज्ञातृसापेक्ष जगाला phenomenon असे नाव असून, ज्ञातृसापेक्ष नसलेल्या जगाला noumenon किंवा thing in itself असे नाव आहे. पण या ज्ञातृसापेक्ष नसलेल्या जगाचे आपल्याला ज्ञान कधीच होत नाही. ते विचाराचा विषय होऊ शकले तरी ज्ञानाचा विषय होऊ शकत नाही. या ज्ञातृसापेक्ष नसलेल्या जगाची चाहूल आपल्याला नैतिक क्षेत्रातही लागते. कारण नैतिकता स्वातंत्र्यावर उभी आहे. हे स्वातंत्र्य





म्हणजे संकल्पनाशक्तीच्या कार्यकारणभावादि संकल्पनांपासून मुक्तता. आपल्यातली ऐंद्रिय बाजू अशा रीतीने कधीच मुक्त असू शकत नाही. पण आपल्यातल्या अतींद्रिय बाजूला ही मुक्तता प्राप्त होते. ही मुक्तता मिळते म्हणूनच आपण नैतिक व्यवहार करू शकतो, आपली इच्छाशक्ती स्वसंचालित होऊ शकते. आता प्रश्न असा की या ज्ञातृसापेक्ष जगाच्या मुळाशी असलेले अतींद्रिय (व म्हणून अज्ञेय) तत्त्व आणि आपल्या नैतिक व्यवहाराच्या मुळाशी असलेले अतींद्रिय (व म्हणून अज्ञेय) तत्त्व यांच्यात काही संबंध आहे का? ही दोन्ही ठिकाणची अतींद्रियता अखेरी एकच आहे का?

(Albeit, then, between the realm of the natural concept, as the sensible, and the realm of the concept of freedom, as the super-sensible, there is a great gulf fixed, so that it is not possible to pass from the former to the latter (by means of the theoretical employment of reason, just as if they were so many different worlds, the first of which is powerless to exercise influence on the second: still the latter is *meant* to influence the former– that is to say, the concept of freedom is meant to actualise in the sensible world the end proposed by its laws: and nature must consequently also be capable of being regarded in such a way that in the conformity to law of its form it at least harmonises with the possibility of the ends to be effectuated in it according to the laws of freedom.– There must, therefore, be a ground of the *unity* of the supersensible that lies at the basis of nature, with what the concept of freedom contains in a practical way, and although the concept of this ground neither theoretically nor practically attains to a knowledge of it, and so has no peculiar realm of its own, still it renders possible the transition from the mode of thought according to the principles of the one to that according to the principles of the other.)

(III) आपल्या मनःशक्तींचा विचार करताना आपल्याला संकल्पनाशक्ती आणि बुद्धी यांचा प्रामुख्याने विचार करावा लागतो हे आपल्याला माहीत आहेच. पहिल्या मनःशक्तीचे नियम म्हणजे दृश्य वास्तवाच्या जडणघडणीचेच नियम. असल्या या शक्तीमुळे आपल्याला ऐंद्रिय जगाचे ज्ञान होते. दुसऱ्या शक्तीकडून मिळालेल्या संकल्पनानुसार आपल्या व्यवहाराचे नियमन झाले की नैतिक व्यवहाराचे जग निर्माण होते. या दोन मनःशक्तींच्या मध्ये आणखी एक मनःशक्ती आहे, ती म्हणजे निर्णयशक्ती (judgment) पहिल्या दोन मनःशक्तींकडून आपल्याला नियम मिळतात. या तिसऱ्या शक्तीकडून जरी असे नियम मिळाले नाहीत किंवा असे नियम देण्याचा तिला जरी अधिकार नसला तरी अशा नियमांचा शोध ज्याच्यावर आधारता येईल असे एखादे अनुभवपूर्व तत्त्व तिच्याजवळ असावे असे आपण मानू शकतो. पहिल्या दोन शक्तींजवळ अशी अनुभवपूर्व तत्त्वे आहेत; तेव्हा या तिसऱ्या शक्तीजवळही असे एखादे तत्त्व असावे असे समजणे स्वाभाविक आहे. हे तत्त्व ज्ञातृमर्यादित का होईना पण अनुभवपूर्व असावे अशी आपली अपेक्षा असते.

(But there is still further in this family of our higher cognitive faculties a middle term between understanding and reason. This is





judgment, of which we may reasonably presume by analogy that it may likewise contain, if not a special authority to prescribe laws, still a principle peculiar to itself upon which laws are sought, although one merely subjective *a priori*)

निर्णयशक्तीचा आणखी एका संदर्भात विचार करता येतो. आपल्या आत्म्याच्या शक्ती मूलतः तीन जातीच्या आहेत: (१) ज्ञानशक्ती (२) सुख-दुःख-संवेदना (३) इच्छाशक्ती. यापैकी ज्ञान-शक्तींचा विचार करताना संकल्पनाशक्तीला फार महत्त्व आहे हे आपल्याला ठाऊक आहे. याच शक्तीकडून मिळालेल्या अनुभवपूर्व संकल्पना ज्ञानद असतात. त्यांच्याद्वारा सृष्टीच्या जडणघडणीच्या मूलभूत आणि अतिशय सामान्य अशा नियमांचे ज्ञान होते. इच्छाशक्तीवर बुद्धिजन्य नियमांचे वर्चस्व असते हेही आपल्याला ठाऊक आहे. ज्ञानशक्ती व इच्छाशक्ती यांच्यामध्ये सुख-दुःख-संवेदना आहे. या संवेदनेचे नियंत्रण करणारा एखादा अनुभवपूर्व नियम निर्णयशक्तीत आहे असे मानल्यास ज्ञानशक्ती व इच्छाशक्ती यांच्यात निर्णयशक्तीच्या मार्फत एक दुवा निर्माण होत आहे असे लक्षात येईल. सुखदुःखसंवेदनेचा संबंध इच्छाशक्तीशी येतो. ऐंद्रिय इच्छांच्या प्राप्तीमुळे सुख होते. तसेच नैतिक तत्त्वांमुळे इच्छाशक्तीचे नियंत्रण झाल्यामुळेही सुख होते. निर्णयशक्तीने नियंत्रित झालेले सुख (किंवा सुखाला नियंत्रित करणारी निर्णयशक्ती) यांच्यामार्फत इच्छाशक्ती व ज्ञानशक्ती यांच्यात दुवा सांधला जाईल असे कांटचे म्हणणे आहे. (या मुद्याचे स्पष्टीकरण कांटने दिलेले नाही. परंतु त्याच्या मनात काय असावे याची आपण कल्पना करू शकतो. सौंदर्यानुभव हा ज्ञानानुभव नसला तरी तो ज्ञानानुभवासारखा आहे. कारण त्यात संकल्पनाशक्ती व कल्पनाशक्ती यांचे मुक्त मीलन घडते. व या मीलनाची जाणीव सुखरूप असते. म्हणजे जे सुख एरव्ही इच्छातृप्तीमुळेच प्राप्त होते ते येथे केवळ बौद्धिक व्यवहारामुळे प्राप्त होते. ही जाणीव सुखरूप का असते? कारण ज्ञानशक्तींचे मुक्त मीलन नेहमीच्या ज्ञानव्यवहाराला पोषक असते. त्यात एक प्रकारची हेतुपूर्णता असते. या हेतुपूर्णतेच्या जाणिवेमुळे सुख का व्हावे? याचे कारण बहुतेक असे असावे की मानवाला केवळ बौद्धिक अशी इच्छा असते. व त्या इच्छेची तृप्ती सौंदर्यानुभवात होते. ही इच्छा कोणती याची चर्चा नंतर येणार आहे. यावरून असे दिसते की इच्छाशक्तीपेक्षा वेगळ्या असलेल्या ज्ञानशक्तीचीही एक पूर्ण बौद्धिक इच्छा असते व तिची तृप्ती सौंदर्यामुळे होते. सौंदर्यानंदात हा आनंद अनुस्यूत आहे. या आनंदामुळेच आपल्यात केवळ बौद्धिक इच्छा असतात ही जाणीव आपल्याला होते. हा आनंद बौद्धिकही आहे व इच्छातृप्तीचाही आहे. म्हणून तो ज्ञानशक्ती व इच्छाशक्ती यांच्यातील दुवा ठरू शकतो. येथे निर्देशिलेली केवळ बौद्धिक इच्छा कोणती याचे विवेचन पुढे येईल. व या प्रश्नावर जास्त प्रकाश पडेल.)

(IV) प्रत्येक ज्ञानप्रक्रियेत विशिष्टाला सामान्याखाली आणण्याची प्रक्रिया अभिप्रेत असते. साध्या व्यवहारातले एक उदाहरण घेतले तर हा मुद्दा स्पष्ट होईल. समजा आपण म्हटले की समोरचे फूल पिवळे आहे. हे ज्ञान कसे झाले? समोरची गोष्ट हे एक विशिष्ट 'फूल' या सामान्याखाली व 'पिवळे' या सामान्याखाली आणले गेल्याने हे ज्ञान झाले. आपण जेव्हा घटनांविषयी विचार करतो तेव्हा बरोबर अशीच प्रक्रिया घडत असते. एखादी विशिष्ट घटना जेव्हा एखाद्या (सामान्य) सृष्टिनियमाखाली आणली जाते तेव्हा तिचे आपल्याला आकलन झाले असे म्हणण्यात येते. विशिष्टाला सामान्याखाली आणण्याची क्रिया निर्णयशक्तीकडून होते. ज्या सामान्याखाली विशिष्टाला आणायचे ते सामान्य जेव्हा दिलेले असते तेव्हा निर्णयशक्तीला determinant म्हणतात. व ज्यावेळी हे सामान्य शोधायचे असते तेव्हा तिला reflective म्हणतात.





(Judgment in general is the faculty of thinking the particular as contained under the universal. If the universal (the rule, principle, or law,) is given, then the judgment which subsumes the particular under it is *determinant*. ... If, however, only the particular is given and the universal has to be found for it, then the judgment is simply *reflective*.)

आपल्या नेहमीच्या ज्ञानव्यवहारात सामान्य नियम दिलेले असतात. हे सामान्य नियम म्हणजे कार्यकारणभावादी कोटिजन्य नियम होत. हे नियम वापरल्याखेरीज कसलेच ज्ञान निष्पन्न होत नाही हे आपल्याला माहीत आहेच. पण वास्तवाचे ज्ञान होण्यासाठी हे नियम आवश्यक असले तरी पुरेसे नाहीत. त्यासाठी कोटिजन्य नियमांच्या चौकटीत आपल्याला अनुभवजन्य नियमांचे एक मोठे जाळेच विणावे लागते. ते जाळे काही आपल्याला अनुभवपूर्व नियमांकडून प्राप्त होत नाही. त्यासाठी अनुभवाचीच कास धरावी लागते. अनुभवपूर्व नियम इतकेच सांगतो की प्रत्येक घटनेला कारण असलेच पाहिजे. पण वास्तवातील 'अ' या घटनेचे 'ब' हे कारण आहे हे ज्ञान अनुभवपूर्व नियमांमुळे प्राप्त होत नाही. त्यासाठी वास्तवाचे अवलोकनच करावे लागते. म्हणजे हे ज्ञान अनुभवजन्य आहे. वास्तवाचे ज्ञान म्हणजे अनुभवपूर्व नियमांच्या चौकटीतील अनुभवजन्य नियमांचे ज्ञान होय. अनुभवजन्य नियमांचे हे जाळे एका विशिष्ट पद्धतीने निर्माण केले जाते. वास्तवातील छोटया छोटया भागाला लागणारे संकुचित नियम जास्त समावेशक नियमांखाली आणण्यात येतात. हे समावेशक नियम आणखी जास्त समावेशक नियमांखाली आणण्याची धडपड सुरू होते. सर्व ज्ञानाची एक व्यवस्थित बांधलेली समष्टी निर्माण करणे हा यामागील उद्देश असतो. हे नियम एकमेकांशी बांधलेले असलेच पाहिजेत असे काही आपण म्हणू शकत नाही. प्रत्येक घटनेला कारण असलेच पाहिजे असे आपण म्हणू शकतो तसे काही येथे म्हणता येणार नाही. अनुभवजन्य नियम विशिष्ट प्रकारे एकमेकांशी बांधलेले असणे यात खरे म्हणजे अपरिहार्यता नाही. ते तसे बांधलेले असतील किंवा नसतीलही. ते तसे बांधलेले असलेच पाहिजेत असे एखाद्या अनुभवपूर्व नियमाच्या आधारे आपण म्हणू शकत नाही. 'अ' हे 'ब' चे कारण आहे असे म्हणताना निर्णयशक्तीला 'प्रत्येक घटनेला कारण असलेच पाहिजे' या अनुभवपूर्व, सार्वत्रिक, व अपरिहार्य नियमाचा आधार मिळतो तसा आधार अनुभवजन्य नियमांची वर निर्देशिलेली समष्टी निर्माण करताना मिळत नाही. येथे विशिष्टांची (म्हणजे विशिष्ट नियमांची) अनेकता आहे. तिच्यात एकता निर्माण करायची असते. या एकता-प्रस्थापनाच्या कार्यात निर्णयशक्तीला एका तत्त्वाची मदत लागते. हे तत्त्व अनुभवजन्य नव्हे. ते अनुभवपूर्वच असते. "'अ' हे 'ब' चे कारण आहे, 'क' हे 'ड' चे कारण आहे... म्हणून प्रत्येक घटनेला कारण असले पाहिजे" असे म्हणता येत नाही. परिस्थिती याच्या बरोबर विरुद्ध असते. 'प्रत्येक घटनेला कारण असलेच पाहिजे' हे अनुभवपूर्व ज्ञान जमेला धरूनच आपण विशिष्ट घटनांची कारणे शोधतो. तसेच या दोन अनुभवजन्य नियमात संबंध आहे, त्या दोन नियमांत संबंध आहे... म्हणून या सर्व नियमात संबंध असला पाहिजे असे आपण-म्हणत नाही. असा संबंध असतो असे गृहीत धरूनच आपण हे संबंध शोधीत असतो. म्हणून ज्या तत्त्वाच्या आधारे आपण हे संबंध शोधतो ते तत्त्व अनुभवपूर्व म्हणावे लागते. हे तत्त्व कोणते याबद्दल कांट आपल्याला नंतर सांगणार आहे. येथे एक मुद्दा लक्षात ठेवायला हवा. आपल्या संकल्पनाशक्तीकडून आपल्याला जे अनुभवपूर्व नियम मिळतात त्यांना वस्तुगतता असते. कारण ऐंद्रिय वास्तवाच्या जडणघडणीचेच ते नियम असतात. परंतु निर्णयशक्तीचे वर उल्लेखिलेले तत्त्व असे नसते. त्याला वस्तुगतता नसते.





ते ज्ञातृसापेक्ष व अनुभवपूर्व (subjective *a priori*) असते. मानवी बुद्धीने स्वतःच्या उपयोगासाठीच केवळ वापरायचे असे हे तत्त्व असते.

हे तत्त्व असे :– अनुभवजन्य नियमांची एक समष्टी बनविण्याची मानवी बुद्धीची इच्छा सफळ व्हावी अशी या सृष्टीची रचना झालेली आहे. मानवी नसलेल्या अशा बुद्धीकडून सृष्टी मानवाभिमुख केली गेलेली आहे. संकल्पनाशक्तीकडून मिळालेल्या नियमांकरवी सृष्टीचे नियमन होते कारण या नियमांच्या चौकटीत आल्याखेरीज कोणत्याच गोष्टीचे आपल्याला ज्ञान होणे शक्य नसते. परंतु या चौकटीत अनुभवजन्य नियमांचे जे जाळे तयार होते त्यांचे नियमन संकल्पनाशक्तीकडून मिळालेल्या नियमांकरवी होत नसते. आणि याच नियमांची आपल्याला समष्टी बनवायची असते. तेव्हा हे नियमच एखाद्या अमानवी बुद्धीकडून असे रचले गेले आहेत की मानवी बुद्धीची समष्टी निर्माण करण्याची इच्छा त्यामुळे तृप्त व्हावी. अशी अमानवी बुद्धी असते असे मानण्याचे कारण नाही. असे मानणे केव्हा जरूरी होईल ? जेव्हा हे तत्त्व ज्ञात्यापुरते मर्यादित न ठेवता त्याला वस्तुगतता आहे असे म्हणू तेव्हा. पण हे तत्त्व वापरताना आपण वस्तुगततेचा दावा करीत नाही. ते subjective *a priori* आहे इतकाच आपला दावा असतो.

[Now the principle sought can only be this : as universal laws of nature have their ground in our understanding, which prescribes them to nature (though only according to the universal concept of it as nature), particular empirical laws must be regarded, in respect of that which is left undetermined in them by these universal laws, according to a unity such as they would have if an understanding (though it be not ours) had supplied them for the benefit of our cognitive faculties, so as to render possible a system of experience according to particular natural laws. This is not to be taken as implying that such an understanding must be actually assumed, (for it is only the reflective judgment which avails itself of this idea as a principle for the purpose of reflection and not for determining anything); but this faculty rather gives by this means a law to itself alone and not to nature.]

कांटने याच तत्त्वाचे स्पष्टीकरण एका निराळ्या संकल्पनेच्या साहाय्याने दिले आहे. ही संकल्पना म्हणजे हेतू (end purpose) ही होय. जी संकल्पना विशिष्ट गोष्टींच्या अस्तित्वाचे कारण असते तिला हेतू म्हणतात. व त्या गोष्टीची जडणघडण त्या संकल्पनेनुसार असणे याला हेतुपूर्णता म्हणतात. आपली निर्णयशक्ती जे अनुभवपूर्व तत्त्व वापरते ते म्हणजे निसर्गातील अनुभवजन्य नियमात (मानवी बुद्धीच्या दृष्टीने पाहता) हेतुपूर्णता आहे हे होय. अमानवी अशा संकल्पनाशक्तीने निसर्गात अशी हेतुपूर्ण रचना निर्माण केली आहे की निसर्गनियमांची समष्टी निर्माण करणे सुकर व्हावे.

(Now the concept of an Object, so far as it contains at the same time the ground of the actuality of this Object, is called its *end*, and the agreement of a thing with that constitution of things which is only possible according to ends, is called the *finality* of its form. Accordingly the principle judgment, in respect of the form of the things of nature under empi-





अनुक्रमणिका

rical laws generally, is the *finality of nature* in its multiplicity. In other words, by this concept nature is represented as if an understanding contained the ground of the unity of the manifold of its empirical laws.)

(V) या परिच्छेदाच्या सुरुवातीलाच कांटने Transcendental व Metaphysical तत्त्वांमधील भेद सांगितला आहे. आपल्या दृष्टीनें ही चर्चा महत्त्वाची नाही. म्हणून Transcendental तत्त्वाविषयी कांटने काय सांगितले आहे ते पाहून पुढील विवेचनाकडे वळू. आपल्या अनुभवाच्या काही मर्यादा आहेत. कोणतीही गोष्ट आपल्या ज्ञानाचा विषय व्हायची असेल तर तिला या मर्यादा पाळाव्या लागतात. ज्या तत्त्वाच्या आधारे या अतिशय सामान्य मर्यादांबद्दल आपण विचार करू शकतो ते तत्त्व Transcendental असते.

(A transcendental principle is one through which we represent *a priori* the universal condition under which alone things can become Objects of our cognition generally.) आपल्याजवळ जी तत्त्वे आहेत त्यांच्यात निसर्गाच्या हेतुपूर्णतेच्या तत्त्वाचा समावेश होतो हे तत्त्व अनुभवपूर्व आहे. कसल्याही अनुभवाच्या मदतीशिवायच आपण त्यावर विसंबतो, हे निर्णयशक्तीकडून मिळालेल्या मार्गदर्शक वचनांवरून स्पष्ट होते. त्यांना कांट ' aphorisms of metaphysical wisdom' असे म्हणतो. कांटने उदाहरणादाखल दिलेली वचने अशी :–

' Nature takes the shortest way (*lex parsiomoniae*); yet it makes no leap, either in the sequence of its changes, or in the juxtaposition of specifically different forms (*lex contini in natura*); its vast variety in empirical laws is, for all that, unity under a few principles (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*)

या वचनांचा अभिप्राय स्पष्ट आहे. निसर्ग मानवाभिमुख आहे, समष्टी निर्माण करण्याच्या इच्छेची तृप्ती करण्यासाठी जणू बद्धपरिकर आहे असेच ही वचने आपल्याला सांगत आहेत. सृष्टिज्ञान मिळवताना आपली भूमिका काय असायला पाहिजे हे त्यांच्याकडून आपल्याला कळते.

निसर्गाचे विशिष्ट नियम शोधण्यासाठी आपल्याला अनुभवाचीच मदत लागते. या नियमांचे अनुभवपूर्व ज्ञान आपल्याला होत नाही. या अनुभवजन्य नियमांची परस्परावलंबी समष्टी असलीच पाहिजे असे अनुभवपूर्व विधानही आपण करू शकत नाही. परंतु अशी समष्टी असते हे गृहीत धरल्याशिवाय आपल्या ज्ञानव्यवहाराला योग्य दिशा मिळणार नाही. निसर्ग ही एक समष्टी असलीच पाहिजे हे अनुभवपूर्व विधान करण्याचा आपल्याला अधिकार नाही ; पण ते विधान केल्यावाचून गत्यंतर नाही. यातून एक मार्ग निघतो तो असा की हे अनुभवपूर्व विधान केवळ आपल्या ज्ञानव्यवहाराचे मार्गदर्शक विधान म्हणून स्वीकारायचे व त्याला वस्तुगतता असते असा दावा करायचा नाही.

(Hence judgment is compelled for its own guidance, to adopt it as an a *priori* principle, that what is for human insight contingent in the particular (empirical) laws of nature contains nevertheless unity of law in the synthesis of its manifold in an intrinsically possible experience– unfathomable, though still thinkable, as such unity may, no doubt, be for us.)





वर सांगितल्याप्रमाणे हे तत्त्व म्हणजे निसर्गातील हेतुपूर्णतेचे तत्त्व होय. हे हेतुपूर्णतेचे तत्त्व केवळ ज्ञातृगत असते, वस्तुगत नसते. आणि म्हणूनच अनुभवजन्य नियमात एकता सांपडली म्हणजे आपल्याला आनंद होतो, आपली इच्छा तृप्त होते, एकप्रकारची उणीव भरून गेल्यासारखे वाटते. हे तत्त्व वस्तुगत असते तर असा आनंद होण्याचे कारण नव्हते. निसर्ग मानवाभिमुख आहे असे आपण मानतो. तो मानवाभिमुख असलाच पाहिजे असा आपला दावा नसतो.

(VI) आपले उद्दिष्ट आपण गाठले, इच्छेची तृप्ती झाली की आपल्याला आनंद होतो, जर ही उद्दिष्टप्राप्ती एखाद्या अनुभवपूर्व (व म्हणून सार्वत्रिक व अपरिहार्य) तत्त्वावर आधारलेली असेल तर हा आनंद प्रत्येक माणसाला मिळालाच पाहिजे असा आनंद असतो. निसर्गात मानवी बुद्धीला अभिमुख असलेली अशी हेतुपूर्णता आहे याची जाणीव आनंदरूप असते व हा आनंद सार्वत्रिक आणि प्रत्येकास झालाच पाहिजे असा असतो. आपल्याला एरव्ही जो आनंद होतो तो ऐहिक किंवा नैतिक इच्छांच्या तृप्तीचा आनंद असतो. पण निसर्गातील हेतुपूर्णतेच्या जाणिवेचा आनंद या दोन्ही प्रकारच्या इच्छांच्या तृप्तीवर अवलंबून नसतो. म्हणजे ज्ञानव्यवहाराचे प्रांगण न सोडता आपल्याला (जो एरव्ही इच्छातृप्तीवरच आधारलेला असतो तो) आनंद प्राप्त होतो.

(The attainment of every aim is coupled with a feeling of pleasure. Now where such attainment has for its condition a representation *a priori*– as here a principle for the reflective judgment in general the feeling of pleasure also is determined by a ground which is *a priori* and valid for all men : and that, too merely by virtue of the reference of the Object to our faculty of cognition. As the concept of finality here takes no cognizance whatever of the faculty of desire, it differs entirely from all practical finality of nature.)

आपल्या मनःस्फूर्त कोटींच्या अनुरोधाने निसर्गाची रचना असल्याचे आपल्या लक्षात येते तेव्हा आपल्याला आनंद होत नाही. कारण ज्या अर्थी अशी रचना असल्याखेरीज निसर्गज्ञानच शक्य नसते त्याअर्थी प्रत्येक निसर्गज्ञानात अशी रचना असणे क्रमप्राप्तच आहे. परंतु दोन अनुभवजन्य नियम एका तत्त्वाखाली येऊ शकतात असे दिसले की आनंद होतो. कारण जे तत्त्व केवळ आपल्या बुद्धीच्या उपयोगासाठी गृहीत धरले त्याला पोषक असे निसर्गात काहीतरी आहे असे लक्षात आल्यावर आनंद होणे स्वाभाविक आहे. निसर्ग आपल्या ज्ञानशक्तींना अभिमुख असलाच पाहिजे असे (वस्तुगत) विधान आपण गृहीत धरलेले नसते. आपले विधान केवळ ज्ञातृगत असते. जेव्हा ज्ञातृगताला वास्तवात आधार आहे हे जाणवते तेव्हा प्रत्येक माणसाला आनंद होणारच. जर वास्तवातील सृष्टिनियमांमध्ये असे वैविध्य असते की ज्यामुळे आपल्या ज्ञानाची समष्टी बनविणे अशक्य व्हावे तर आपल्याला दुःख झाले असते. निसर्ग आपल्या ज्ञानशक्तींना कोणत्या मर्यादेपर्यंत अभिमुख आहे याबद्दल हे तत्त्व निश्चयाने असे काहीच सांगत नाही. निसर्गनियमांचा शोध घेता घेता जर आपण खूप दूरवर गेलो आणि तेथे वर निर्देशिलेले वैविध्य आढळले तर आपली बुद्धी या वस्तुस्थितीचा स्वीकार करील हे खरे, पण निसर्गाचे ज्ञान जसजसे वाढेल तसतशी निसर्गनियमांमधली सुसूत्रता आपल्याला जास्तजास्त जाणवेल असे जर कोणी सांगितले तर त्यामुळे आपल्याला आनंद होईल हेही तितकेच खरे. निसर्ग मानवाभिमुख आहे हे तत्त्व गृहीत धरून ज्ञानार्जन करा असे आपली निर्णयशक्ती आपल्याला सांगते; पण या तत्त्वाला निसर्गात कोठे मर्यादा पडतात काय? याबद्दल निर्णयशक्ती काहीच सांगत नाही.

अनुक्रमणिका





(VII) आपल्याबाहेर असलेल्या एखाद्या गोष्टीचे आपल्याला जे ज्ञान होते त्याचे घटक तपासले तर असे ध्यानात येते की त्यातील अवकाश हा घटक पूर्णपणे ज्ञातृगत (subjective) आहे. हा घटक ज्ञातृगत असल्यामुळे आपल्याला जे बाहेरचे जग दिसते ते मानवसापेक्ष जग (phenomena) आहे हे कळते. वास्तव मुळात कसे आहे (noumena) याचे ज्ञान अर्थातच आपल्याला होत नाही. अवकाश हा घटक ज्ञातृगत असला तरी मानवसापेक्ष जगाचा तो वस्तुगत घटकच ठरतो. (ज्ञातृगत घटक व्यक्तिपरत्वे भिन्न असतातच असे नाही. येथून तेथून सर्व मानवांना ते समान असू शकतात. अवकाश हे ज्ञातृगत खरे, पण ते सर्व मानवांना समान असल्याने, सर्व मानवांच्या संकल्पनाव्यूहाचा ते अविभाज्य भाग असल्यामुळे, मानवसापेक्ष जगाचा ते एक वस्तुगत भागच ठरते.) काल, अवकाश हे जसे ज्ञातृगत आहेत, तशा संवेदनाही ज्ञातृगतच आहेत. परंतु त्याही मानवसापेक्ष वास्तवाचाच भाग ठरतात. मानवसापेक्ष नसलेले जग अवकाशात आहे की नाही, त्याला रंगरूप इत्यादी आहेत की नाहीत याबद्दल आपण काहीच सांगू शकत नाही. पण मानवसापेक्ष जग अवकाशात असते, त्याला रंगरूप इत्यादी सर्व काही असते. अवकाश आणि संवेदना या ज्ञातृगत घटकांमध्ये फरक आहे. अवकाश हे एक अनुभवाला येणाऱ्या आपल्या बाहेरच्या संवेद्य गोष्टींची व्यवस्था लावणारे व्यवस्थापनतत्त्व आहे, अनुभवाला येणाऱ्या प्रत्येक गोष्टीला अवकाशाच्या चौकटीतच उभे राहावे लागते; मानवसापेक्ष जगाचे ते अतिशय सामान्य असे अटळ वैशिष्ट्य आहे. आणि संवेदना म्हणजे मानवसापेक्ष जगाचे द्रव्य-घटक आहेत. त्यांच्यामुळे गोष्टींच्या अस्तित्वाचे आपल्याला भान येते. यावरून असे लक्षात येते की अवकाश व संवेदना जरी ज्ञातृसापेक्ष असल्या तरी (त्या केवळ व्यक्तिसापेक्ष नसल्यामुळे) त्या आपल्या बाहेरच्या मानवसापेक्ष जगातीलच गोष्टी आहेत असे मानले जाते. ज्ञातृसापेक्ष असलेला एक घटक मात्र मानवसापेक्ष जगाचा वस्तुगत भाग म्हणून मानला जात नाही. तो घटक म्हणजे आपली सुख-दुःख संवेदना होय. एखादी हिरवी वेल पाहिल्यामुळे आनंद झाला तर हा आनंद हिरवेपणासारखा वेलीचा गुण होत नाही. आनंद व हिरवेपणाची संवेदना दोन्ही जरी ज्ञातृसापेक्ष असल्या तरी हिरवेपण जसे मानवसापेक्ष वास्तवाचा भाग ठरते तसा आनंद या वास्तवाचा भाग ठरत नाही.

एखादी गोष्ट पाहत असताना तिच्यातील हेतुपूर्णतेची जाण येते. ही हेतुपूर्णता त्या गोष्टीचा गुण नव्हे. हेतुपूर्णता हा ऐंद्रिय गुण नसल्यामुळे नुसत्या बघण्याने तो प्रतीत होणार नाही. एखाद्या गोष्टीच्या ज्ञानावरून तर्काच्या साहाय्याने त्या गोष्टीच्या हेतुपूर्णतेचे ज्ञान होते. काही गोष्टीत अशी हेतुपूर्णता असते की जिची जाण त्या गोष्टीच्या ज्ञानावर अवलंबून नसते. पुन्हा या हेतुपूर्णतेच्या जाणिवेचा त्या गोष्टीच्या ज्ञानासाठी उपयोग करून घेता यावा अशी इच्छा नसताना देखील ती येते. ही जाणीव त्या गोष्टीच्या ज्ञानाशी संलग्न असते. ही हेतुपूर्णता एक ज्ञातृगत गुण म्हणावा लागेल. ही हेतुपूर्णता त्या गोष्टीच्या ज्ञानाचा भाग होणार नाही. कारण ती ज्ञातृगत आहे, वस्तुगत नव्हे. जसा गोष्टीच्या दर्शनाने होणारा आनंद ज्ञातृगत असतो (व वस्तुगत होऊ शकत नाही) तशी वर निर्देशिलेली हेतुपूर्णता ज्ञातृगत असते (व वस्तुगत होऊ शकत नाही) या दोन केवळ ज्ञातृगत असलेल्या गोष्टींचा संबंध सौंदर्यानुभवात येतो. ज्या गोष्टींच्या नुसत्या दर्शनाने आनंद होतो त्या गोष्टीत वर वर्णिलेली हेतुपूर्णता असते असे आपण म्हणू शकतो. या विवेचनाचा (व या पुस्तकात इतरत्र आलेल्या विवेचनाचा) संदर्भ लक्षात घेता कांटचा अभिप्राय असा असावा :– ज्ञानाच्या काही शाखांमध्ये हेतु आणि हेतुपूर्णता या संकल्पना वापराव्या लागतात. या संकल्पनाशक्तीकडून मिळालेल्या संकल्पना नव्हेत; आणि म्हणून कार्यकारणभावादि संकल्पनांना ज्ञानव्यवहारात जे स्थान आहे ते वरील संकल्पनांना नाही. तरी ज्ञानाच्या काही शाखांमध्ये (उदा० जीवशास्त्र) त्या वापरल्या जातात; व त्या काही प्रमाणात फलदायीही





ठरतात. या संदर्भातील हेतुपूर्णतेची जाण ज्ञानव्यवहाराचा भाग आहे. सौंदर्याच्या संदर्भातील हेतुपूर्णतेची जाण ज्ञानव्यवहाराचा भाग नव्हे. दुसरे असे की निसर्गात हेतुपूर्णता आहे, (निसर्गाची रचना मानवी बुद्धीला अनुकूल आहे) हे तत्त्व वैज्ञानिक गृहीत धरतात व ते विज्ञानाच्या वाढीला पोषक असते; सौंदर्यानुभवात अभिप्रेत असलेली हेतुपूर्णतेची जाण या अर्थाने प्रत्यक्षपणे ज्ञानव्यवहाराचे नियमन करीत नाही. म्हणून निसर्गातील हेतुपूर्णतेची जी जाण सौंदर्याच्या आस्वादकाला येते ती वैज्ञानिकाला येणाऱ्या जाणिवेपेक्षा निराळी आहे. आणि तरीसुद्धा सौंदर्यानुभवात जे घडते ते (म्हणजे दोन ज्ञानशक्तींचा मुक्त संगम) ज्ञानप्रक्रियेत जे घडते त्याच्यासारखे असते. आणि कांटने आपल्याला हेही सांगितले आहे की ज्ञानशक्तींच्या मुक्त संगमाची जाणीव म्हणजेच सौंदर्यानुभवात अभिप्रेत असलेला आनंद होय. याचा अर्थ असा की हेतुपूर्णतेची जाण तीन दृष्टींनी महत्त्वाची ठरते : (१) वैज्ञानिक प्रयत्नांना मार्गदर्शक तत्त्व म्हणून (२) विज्ञानाच्या काही शाखांमध्ये (निदान तात्पुरता उपयोग करता येण्याजोगी) संकल्पना म्हणून (३) सौंदर्यानुभवातील तत्त्व म्हणून. यापैकी पहिल्या मुद्याचा विचार कांटने आतापर्यंत मांडलेला आहे. दुसऱ्या मुद्याचा विचार Critique of Teleological Judgment मध्ये (आणि प्रस्तावनेतही) मांडण्यात येणार आहे. तिसऱ्या मुद्याच्या स्पष्टीकरणार्थ त्याने Critique of Aesthetic Judgment लिहिले आहे.

(Now the finality of a thing, so far as represented in our perception of it is in no way a quality of the object itself (for a quality of this kind is not one that can be perceived), although it may be inferred from a cognition of things. In the finality, therefore, which is prior to the cognition of an Object, and which, even apart from any desire to make use of the representation of it for the purpose of a cognition, is yet immediately connected with it, we have the subjective quality belonging to it that is incapable of becoming a constituent of knowledge. Hence we only apply the term 'final' to the object on account of its representation being immediately coupled with the feeling of pleasure : and this representation itself is an aesthetic representation of finality.)

आता प्रश्न इतकाच की वर दिलेल्या संदर्भात अभिप्रेत असलेली हेतुपूर्णतेची जाण कोठे असते का ? यावर कांटचे म्हणणे असे की जेव्हा एखाद्या गोष्टीची नुसती व्यवस्था अंतर्गत रचना (form) पाहिली की आनंद होतो त्यावेळी वर उल्लेखिलेली जाणीव होते. या रचनेचा संबंध एखाद्या संकल्पनेशी जोडला तर ज्ञानानुभव येईल. पण असा अनुभव येथे अभिप्रेत नाही. कारण संकल्पनाच नाहीत तर वास्तवाचे ज्ञान होण्याचा प्रश्नच कसा येणार ? या संदर्भात आपल्याला जे दिसते त्याच्या रचनेचा संबंध आपल्या मनाशी येतो, बाहेरच्या जगाशी येत नाही. या रचनेच्या जाणिवेने सुख होते. या सुखाच्या मुळाशी त्या गोष्टीच्या रचनेचा व आपल्यातील ज्ञानशक्तींच्या मुक्त मीलनाचा संवाद असतो. ज्ञानशक्तींचे मुक्त मीलन घडावे याच हेतूनेच जणु त्या गोष्टीत हेतुपूर्ण रचना असते. त्या गोष्टीत ज्ञात्याच्या (मुक्त मीलनाला उत्सुक असणाऱ्या) ज्ञानशक्तींच्या दृष्टीने हेतुपूर्णता असते. एखाद्या गोष्टीबद्दल 'ती सुंदर आहे' असे विधान करणे म्हणजे केवळ आनंदाच्या, सुखसंवेदनेच्या भाषेत 'तिच्यात हेतुपूर्णता आहे' असे सांगणे होय. असे विधान करायला कोणत्याही संकल्पनेची जरूरी नसते. व या अनुभवातून कोणतीच संकल्पना निर्माण होत नाही.





(A judgment of this kind is an aesthetic judgment upon the finality of the Object, which does not depend upon any present concept of the object, and does not provide one.)

हा आनंद केवळ रचनेच्या जाणिवेवर अवलंबून असल्यामुळे तो सार्वत्रिक असतो. ज्या गोष्टीच्या रचनेमुळे तो प्राप्त होतो त्या गोष्टीला सुंदर म्हणण्यात येते आणि ज्या मनःशक्तीमुळे वरील प्रकारच्या आनंदाच्या भाषेत एखाद्या गोष्टीच्या रचनेबद्दल विधान करता येते तिला अभिरुची म्हणतात.

सौंदर्यविधान एखाद्या विशिष्टाविषयीच असते. बाहेरच्या जगातील सर्व गोष्टी अवकाशात असल्याच पाहिजेत असे ज्याप्रमाणे आपण म्हणू शकतो, त्याप्रमाणे जगातील सर्व गोष्टी सुंदर असल्याच पाहिजेत असे आपण म्हणू शकत नाही. सुंदर गोष्टीचा शोध घ्यावा लागतो. म्हणजे सौंदर्यविधानाचा एक पाय अनुभवावर ठेवलेला आहे. परंतु त्याचा दुसरा पाय आपल्या मनातील ज्ञानशक्तींच्या मुक्त मीलनावर ठेवलेला आहे. सुंदर गोष्टीची रचना अशी असते की ज्यामुळे हे मुक्त मीलन घडणे सुकर होते. ज्ञानशक्तीच्या मीलनाला सार्वत्रिकता असल्यामुळे सौंदर्यविधानाला सार्वत्रिकता (–सर्वमान्यता) प्राप्त होते.

(The pleasure in judgments of taste is, therefore, dependent doubtless on an empirical representation, and cannot be united *a priori* to any concept (one cannot determine *a priori* what object will be in accordance with taste or not–one must find the object that is so); but then it is only made the determining ground of this judgment by virtue of our consciousness of its resting simply upon reflection and the universal, though only subjective, conditions of the harmony of that reflection with the knowledge of objects generally, for which the form of the Object is final.)

(VIII) हेतुपूर्णता दोन प्रकारची असते : (१) ज्ञात्याच्या अभिमुख असलेली हेतुपूर्णता (२) निसर्गात हेतु (जाति-संकल्पना) असतात, त्यांना अभिमुख असलेली हेतुपूर्णता. सुंदर गोष्टीतली हेतुपूर्णता हेतुशून्य असते. म्हणजे तिचा कोणत्याही संकल्पनेशी संबंध नसतो. याच्या उलट एखाद्या प्राण्याच्या शरीराची रचना पहा. ती हेतुपूर्ण असते. त्या प्राण्याचे जातितत्त्व (म्हणजे निसर्गातील हेतु) जसा असेल तशी, त्याला संवादी, अशी ती रचना असते. हेतुनिष्ठ हेतुपूर्णतेची संकल्पना जीवशास्त्रात वापरली जाते. या संकल्पनेचा विचार आपल्याला प्रस्तुत नाही.

(IX) या परिच्छेदात सौंदर्यादि अनुभवामुळे विज्ञान व नीती यांच्यात दुवा कसा जोडला जातो याबद्दलचा विचार कांटने मांडला आहे. विज्ञानाचे जग कार्यकारणनियमांनी पक्के बांधलेले असते. या जगातली प्रत्येक घटना तिच्या बाहेर असलेल्या घटनेमुळे निर्माण होत असते याचा अर्थ असा की माणसाने केलेले प्रत्येक कृत्यही याच नियमाने बांधले गेलेले आहे. म्हणजे माणसाच्या कोणत्याच कृत्यात स्वातंत्र्य नाही. याच्या उलट नीतीचा पायाच मुळी स्वातंत्र्याच्या संकल्पनेत आहे. नैतिक कार्य करणारी इच्छाशक्ती स्वयंस्फूर्त नियमांप्रमाणे कार्य करते. तिचे नियमन कार्यकारणनियमाप्रमाणे तिच्याबाहेर असलेल्या कोणत्या तरी घटनेने होत नाही. ती परनियंत्रित नसून स्वनियंत्रित असते. म्हणजे नीतीच्या क्षेत्रात निराळ्याच प्रकारचा कार्यकारणभाव असल्याचे लक्षात येते. ज्या जगांची मूलभूत तत्त्वेच वेगळी आहेत ती एकत्र कशी येणार ? त्यांच्यात संबंध आहे हे निश्चित; कारण नैतिक इच्छाशक्ती स्वयंचलित असली तरी तिच्यातून निर्माण होणारे कार्य विज्ञाने ज्या जगाचा शोध घेतात त्याच जगात, त्याच जगाच्या नियमांनुसार, होते.

पण एवढ्याने कांटचे समाधान झाले नाही. म्हणून त्याने 'क्रिटिक ऑफ जजमेंट' चा सर्व प्रपंच केला.

या दोन जगांची युती व्हायची असेल तर एका जगातील मूलभूत संकल्पनांना दुसऱ्या जगात स्थान आहे असे दाखविता यायला हवे. स्वातंत्र्य व स्वयंनियंत्रित इच्छाशक्ती यांच्यातून निर्माण होणारे कार्य या ऐहिक जगात घडते. नैतिकता हा मानवी कार्याचा, जीवनाचा अंतिम हेतू आहे. या हेतूला ऐहिक जगात स्थान असले पाहिजे. पण यातून एक मूलभूत प्रश्न निर्माण होतो. हेतूच्या संकल्पनेला ऐहिक जगात स्थान असले पाहिजे. विशेषतः माणसाच्या ऐहिक जीवनात, ऐहिक स्वभावात (नैतिक) हेतूच्या संकल्पनेला स्थान असले पाहिजे. केवळ विज्ञानाची चौकट न सोडता हेतूच्या संकल्पनेला स्थान देता येते का ? हे पाहणे जरूर आहे. निर्णयशक्ती हेतूचे (आणि हेतुपूर्णतेचे) तत्त्व आपल्या केवळ बौद्धिक कार्याचे नियमन करणारे अनुभवपूर्व तत्त्व म्हणून वापरते. असे करीत असताना नैतिकतेचा विचार निर्णयशक्तीला अभिप्रेत नसतो. ती हे तत्त्व बौद्धिक व्यवहाराचे नियमन करण्यासाठीच केवळ वापरते. निर्णयशक्ती वर उल्लेखिलेल्या दोन जगांमध्ये युती घडवून आणते. कारण तिने वापरलेल्या हेतूच्या संकल्पनेमुळे एका संकल्पना-व्यूहातून दुसऱ्या संकल्पनाव्यूहाकडे जाणे सुकर होते. निसर्गाचा वैज्ञानिक शोध घेतानाच आपल्याला हेतू व हेतुपूर्णता या संकल्पना (स्व-नियमन तत्त्व म्हणून का होईना) वापराव्या लागतात असे निर्णयशक्ती सांगते. व ही तत्त्वे नैतिक जगाची तत्त्वे असल्यामुळे या दोन जगात एकता निर्माण होण्याची शक्यता दिसू लागते.

[Understanding prescribes laws *a priori* for nature as an Object of sense, so that we may have a theoretical knowledge of it in a possible experience. Reason prescribes laws *a priori* for freedom and its peculiar causality as the supersensible in the subject, so that we may have a purely practical knowledge. The realm of the concept of nature under the one legislation, and that of the concept of freedom under the other are completely cut off from all reciprocal influence, that they might severally (each according to its own principles) exert upon the other, by the broad gulf that divides the supersensible from phenomena.]

या ठिकाणी ज्ञानविश्व आणि नीतिविश्व ही एकमेकांपासून तत्त्वतःच कशी भिन्न आहेत, एक ऐंद्रिय आहे तर दुसरे अतींद्रिय आहे. इ. कांटने सांगितले आहे. पण नैतिक कार्य अतींद्रियतेच्या पायावर आधारलेले असले, तरी ते घडते ऐंद्रिय जगातच. म्हणून या दोन विश्वात कोठेतरी संबंध आहे असे दिसते.

Yet although the determining grounds of causality according to the concept of freedom (and the practical rule that this contains) have no place in nature, and the sensible cannot determine the supersensible in the subject; still the converse is possible (not, it is true, in respect of the knowledge of nature, but of the consequences arising from the supersensible and bearing on the sensible). So much indeed is implied in the concept of a causality by freedom, the *operation* of which, in conformity with the formal laws of freedom, is to take effect in the world. हा संबंध दृढ व्हायचा असेल तर एका विश्वातील संकल्पनांना दुसऱ्या विश्वात स्थान आहे असे दाखविता यायला हवे.

(The effect in accordonce with the concept of freedam is the final end





which (or the manifestation of which in the sensible world) is to exist, and this presupposes the condition of the possibility of that end in nature (i. e. in the nature of the subject as being of the sensible world namely, as man). It is so presupposed *a priori*, and without regard to the practical, by judgment. This faculty, with its concept of a *finality* of nature, provides us with a mediating concept between concepts of nature and the concept of freedom– a concept that makes possible the transition from the pure theoretical [legislation of understanding] to the pure practical [legislation of reason] and from conformity to law in accordance with the former to final ends according to the latter. For through that concept we cognise the possibility of the final end that can only be actualised in nature and in harmony with nature.)

आपल्या संकलपनाशक्तीकडून आपल्याला ऐंद्रिय जगाच्या जडणघडणीचे आवश्यक नियम मिळतात. त्यामुळे ऐंद्रिय जगाचे निश्चित ज्ञान मिळते. पण हे ज्ञेय जग केवळ ऐंद्रिय आहे, त्याच्या पलीकडे मानवसापेक्ष नसलेले असे एक अतींद्रिय जग आहे, पण त्याबद्दल आपण काहीच बोलू शकत नाही हेही कळते. अतींद्रियता आपल्यातही आहे, तिच्यामुळेच आपल्याला नैतिक नियम कळतात. आपल्यात असलेल्या अतींद्रियतेचा व निसर्गाच्या मुळाशी असलेल्या अतींद्रियतेचा संबंध निर्णयशक्तीच्या मार्फत प्रस्थापित होतो. निर्णयशक्तीच्या स्वतःच्या खास अशा अनुभवपूर्व तत्त्वामुळे हे कार्य होते. हे तत्त्व असे सांगते की निसर्गाची रचना अशी केली गेली आहे की ज्यामुळे अनुभवजन्य निसर्गनियमांची समष्टी रचणे सुकर व्हावे. अनुभवजन्य नियम असे असणे हे आपल्या ज्ञानशक्तींवर अवलंबून नसते. त्यासाठी ज्ञानशक्तींना त्यांच्या बाहेर असलेल्या घटकावर अवलंबून राहावे लागते. हे घटक (म्हणजे अनुभवजन्य असे जे काही आहे ते सर्व) अशा रीतीने निर्माण केलेले आहेत की ते मानवी बुद्धीला सामोरे येत आहेत असे वाटावे. ही रचना कोणी केली? मानवी बुद्धीने निश्चित नाही. ती अमानवी अशा बुद्धीने केली असली पाहिजे. म्हणजे निसर्गाच्या मुळाशी जे अतींद्रिय तत्त्व आहे त्या तत्त्वाने ही रचना मानवी बुद्धीच्या दृष्टीने हेतुपूर्ण केली असली पाहिजे असे मानावे लागते. निसर्गातील हेतुपूर्णतेचा प्रत्यय सौंदर्यानुभवात येतो. तेथे कल्पनाशक्ती आपण होऊन, संकलपनाशक्तीचे बंधन नसतानाही, नियमितता अंगिकारते. अनुभवातील संवेद्य घटक मानवी संकलपनाशक्तीला सामोरा आल्यासारखा वाटतो. जिला आपण जडता समजतो ती मानवातल्या चैतन्यतत्त्वाला अभिमुख झाल्यासारखी दिसते. (कारण ही जडता खऱ्या अर्थाने जडता नसते. ही जडता स्वयंस्फूर्तीने चैतन्याचा हुंकार देत असते. तिच्यामागचे तत्त्व चैतन्यरूप असल्याखेरीज व ते मानवी मनातील चैतन्यतत्त्वाशी संवादी असल्याखेरीज असे होणार नाही.) केवळ विज्ञानाचा विचार केला तरी निसर्ग मानवी बुद्धीला सामोरा येत असल्यासारखा वाटतो. कारण निसर्गाची समष्टीरूपात ओळख पटावी या मानवी बुद्धीच्या इच्छेची तो तृप्ती करीत आहे असे जाणवते. पण निसर्ग केवळ संकलपनाशक्ती व बुद्धी यांनाच अभिमुख आहे असे नाही. तो मानवातील अतींद्रियता, नैतिकता यांनाही अभिमुख आहे अशी साक्ष विराटता दर्शनाचा अनुभव देतो.

[Understanding, by the possibility of its supplying *a priori* laws for nature, furnishes a proof of the fact that nature is cognized by us only as phenomenon, and in so





doing points to its having a supersensible substrate; but this substrate it leaves quite *undetermined*. Judgment by the *a priori* principle of its estimation of nature according to its possible particular laws provides this supersensible substrate (within as well as without us) with *determinability through the intellectual faculty*. But reason gives determination to the same *a priori* by its practical law. This judgment makes possible the transition from the realm of the concept of nature to that of the concept of freedom.]

ज्यांच्यातून अंतःस्फूर्तीने अनुभवपूर्व नियम मिळतात अशा मनःशक्ती तीन आहेत :– (१) संकल्पनाशक्ती (२) निर्णयशक्ती (३) बुद्धी. यापैकी पहिलीतून निसर्गाच्या जडणघडणीचे अंतिम नियम मिळतात. दुसरीतून संकल्पना व संवेदनासुख यांच्यापासून वेगळा केलेला आनंद मिळतो. हा आनंद नैतिक अनुभवापेक्षा वेगळा असला तरी तो नैतिकतेला अभिमुख असतो, कारण त्यांच्यात काही बाबतीत साम्य असते. (उदा. दोन्ही ठिकाणी व्यक्तिनिरपेक्षता, सार्वत्रिकता व अपरिहार्यता असतात. पुन्हा सौंदर्यानंद हा संवेदनांच्या द्रव्यामुळे होणारा आनंद नसून रचनेपासून, नियमनतत्त्वापासून मिळणारा आनंद असतो). बुद्धीपासून नैतिकतेचे नियम मिळतात. नैतिक बुद्धीच्या कार्याला आनंदप्राप्तीच्या विचाराने चालना मिळत नाही. नैतिक बुद्धीच्या स्वसंचलनातच माणसाचे माणूस म्हणून अंतिम साध्य आहे आणि हे साध्य प्राप्त झाले की सार्वत्रिक व अपरिहार्य अशा आनंदाचीही प्राप्ती होते. हा आनंद बौद्धिक असतो. संवेदनासुख व नैतिक आनंद यांच्यामधील दुवा म्हणून सौंदर्यानंदाकडे पाहता येते. निर्णयशक्तीचे हेतुपूर्णतेचे तत्त्व निसर्गज्ञानाच्या संदर्भात ज्ञातृमर्यादित तत्त्व ठरते. (कारण निसर्गाची मानवाभिमुख रचना असलीच पाहिजे असे म्हणण्याचा मानवाला अधिकार नाही. आपल्या ज्ञानव्यवहाराचे मार्गदर्शक तत्त्व म्हणूनच केवळ या तत्त्वाचा उपयोग करायचा असतो.) परंतु या संकल्पनेचा उपयोग करावा असे ज्यांच्यामुळे वाटते अशा निसर्गातील विशिष्ट गोष्टी व मानवनिर्मित कलाकृती यांच्यात हेतुपूर्णता असते, आनंददायकता असते व ती वस्तुगत असते असे निदान सौंदर्यानंदाच्या संदर्भात म्हणता येईल. सौंदर्यानुभवात ज्ञानशक्तींचे उत्स्फूर्त व मुक्त मीलन होते व म्हणून ते ज्या गोष्टीच्या दर्शनामुळे होते तिच्यात हेतुपूर्णता आहे असे आपण म्हणतो. सुंदर गोष्टी दिसतात म्हणून हेतुपूर्णतेची संकल्पना सुचते. ही संकल्पना निसर्ग आणि नीती यांच्यातील दुवा आहे. कारण सौंदर्यानुभवात होणाऱ्या ज्ञानशक्तींच्या मुक्त मीलनामुळे माणसाची संवेदनाशक्ती नैतिक अनुभवाच्या जवळपास येते.

[In respect of the faculties of the soul generally, regarded as higher faculties, i. e. as faculties containing an autonomy, understanding is the one that contains the constitutive *a priori* principles for the *faculty of cognition* (the theoretical knowledge of nature). *The feeling of pleasure and displeasure* is provided for by the judgment in its independence from concepts and from sensations that refer to the determination of the faculty of desire and would thus be capable of being immediately practical. For *the faculty of desire* there is reason, which is practical without mediation of any pleasure of whatsoever origin, and which determines for it, as a higher faculty, the final end that is attached at the same time with pure





intellectual delight in the Object. – Judgment's concept of finality of nature falls, besides under the head of natural concepts, but only as a regulative principle of the cognitive faculties– although the aesthetic judgment on certain objects (of nature or of art) which occasions that concept, is a constitutive principle in respect of the feeling of pleasure or displeasure. The spontaneity in the play of the cognitive faculties whose harmonious accord contains the ground of this pleasure, makes the concept in question in its consequences, a suitable mediating link connecting the realm of the concept of nature with that of the concept of freedom, as this accord at the same time promotes the sensibility of the mind for moral feeling.]

येथे एक गोष्ट लक्षात ठेवली पाहिजे. निर्णयशक्तीच्या हेतुपूर्णतेच्या तत्त्वामुळे नीतिविश्व आणि यांच्यामध्ये जो बंध निर्माण झाला तो वस्तुगत आहे का ? तो जर वस्तुगत असेल तर ही दोन विश्वे एकाच अंतिम तत्त्वाचे दोन आविष्कार ठरतील. एकच चैतन्यतत्त्व जड सृष्टी, मानवी बुद्धी, नीती व सौंदर्य यांच्यात आविष्कृत होते असे ठरेल. ज्ञान, नैतिक व्यवहार, व सौंदर्यानुभव यात अभिप्रेत असलेले सत्य, शिव, सौंदर्य एकाच अंतिम तत्त्वाच्या तीन बाजू ठरतील. हे सर्व कांटला म्हणायचे होते का ? सत्य, शिव, सौंदर्य या एकाच वास्तवाच्या अंतिम बाजू आहेत ही भूमिका विश्वचैतन्यवाद्यांची आहे. कांटला हीच भूमिका घ्यायची होती का ? तो हेगेलपूर्व पहिला विश्वचैतन्यवादी होता का ? कांट व विश्वचैतन्यवादी तत्त्वज्ञ यांच्या भूमिकांमध्ये काही बाबतीत विलक्षणसाम्य आहे हे खरे. पण तो सर्वांशाने विश्वचैतन्यवादी होता असे म्हणता येत नाही. कारण तो निसर्गाच्या उत्स्फूर्त मानवाभिमुखतेचे, हेतुपूर्णतेचे तत्त्व वस्तुगत तत्त्व म्हणून स्वीकारीत नाही. तो शेवटपर्यंत या तत्त्वाला ज्ञातृगत तत्त्व, आपल्या ज्ञानव्यवहाराला मार्गदर्शन करणारे, केवळ आपल्या उपयोगाकरिता वापरायचे तत्त्व असेच मानतो. त्याने या तत्त्वाला वस्तुगतता दिली असती तर मात्र तो विश्वचैतन्यवादी तत्त्वज्ञ ठरला असता. बोसांकिटच्या मते सौंदर्यानंदाची सार्वत्रिकता व अपरिहार्यता मानणे व निसर्गाच्या हेतुपूर्णतेची वस्तुगतता मानणे यात तत्त्वतः फरक नाही. पण कांट वस्तुगतता मानीत नाही हे त्याने वारंवार स्पष्ट केले आहे. म्हणून बोसांकिटचे मत ग्राह्य मानता येणार नाही. त्या दृष्टीने वरील इंग्रजी परिच्छेदात तो या तत्वाला सौंदर्यानंदाच्या संदर्भात Constitutive का म्हणतो हे तपासणे जरूर आहे. यावरून या तत्त्वाची वस्तुगतता सिद्ध होत नाही का ? मला असे वाटते की वस्तुगतता सिद्ध होते, पण यामुळे विश्वचैतन्यवाद्यांना काहीच फायदा नाही, सुंदर गोष्टीच्या रचनेत हेतुपूर्णता असते. आणि म्हणूनच ती पाहिल्यावर आपल्याला अस्तित्वनिरपेक्ष, सार्वत्रिक व अपरिहार्य असा आनंद होतो. ज्या गोष्टीमुळे असा आनंद होतो तिच्या रचनेतील हेतुपूर्णता वस्तुगत म्हणायला हवी. (आणि यामुळेच सौंदर्य व विराटता यांच्यात भेद निर्माण होतो.) पण ही वस्तुगतता सिद्ध होऊन विश्वचैतन्यवादी सिद्धांताला पाठबळ मिळत नाही. असे पाठबळ केव्हा मिळाले असते ? जर कांट असे म्हणाला असता की जगातली प्रत्येक गोष्ट सुंदर आहे तर ते पाठबळ मिळाले असते. किंवा तो 'सर्व निसर्ग सुंदर आहे' असे म्हणाला असता तरी चालले असते. पण तो असे मुळीच म्हणत नाही. जगात सुंदर व असुंदर हा भेद आहे याचे त्याला विस्मरण झालेले नाही. (विश्वचैतन्यवाद्यांवर मात्र सर्व विश्व सुंदर आहे असे म्हणण्याची आपत्ती येते.) यावरून असे दिसते की कांटची भूमिका व विश्वचैतन्यवादी भूमिका सर्वांशाने एक नाहीत. विश्वचैतन्यवाद्यांनी (आणि त्यांच्या विविध क्षेत्रा-





तील अनुयायांनी) कांटपासून इतके घेतले आहे की त्यांच्या सर्वांची भूमिका एकच आहे असे वाटू लागते. त्यांच्यात साम्य आहे हे खरे पण त्यांच्यात भेद आहे हेही तितकेच खरे.

ह्या लेखांकावरोबर ही लेखमाला संपत असल्यामुळे तिच्या स्वरूपाचे आणि उद्दिष्टाचे काहीसे दिग्दर्शन या ठिकाणी करणे अस्थानी ठरणार नाही. ही लेखमाला हा काहीसा नवीन स्वरूपाचा प्रयोग आहे असे म्हणता येईल. पाश्चात्य साहित्यातील अभिजात वैचारिक ग्रंथांची मराठीत मोठ्या प्रमाणांवर भाषांतरे होणे आवश्यक आहे असे आज मानले जाते आणि ह्या दिशेने साहित्य संस्कृति मंडळाचे व काही विद्यापीठांचेही प्रयत्न चालू आहेत. सौंदर्यशास्त्रावरील लिखाणात कांटच्या 'क्रिटिक ऑफ इस्थेटिकल जजमेंट' ह्या ग्रंथखंडाचे महत्त्व अनन्यसाधारण आहे. भाषांतर करण्याजोग्या ग्रंथात ह्या ग्रंथखंडाला अग्रस्थान द्यावे ही गोष्ट प्रस्तुत लेखकाला जितकी पटली तितकीच ह्या ग्रंथाचे केवळ भाषांतर केल्याने फारसे काही साधणार नाही ही गोष्टही पटली. याची अनेक कारणे आहेत. एक म्हणजे कांटची परिभाषा. आपले विचार मांडण्यासाठी कांटने अनेक नवीन पारिभाषिक शब्द मुक्रर केले आणि अनेक जुन्या शब्दांना नवीन पारिभाषिक अर्थ दिले. यांपैकी कित्येक पारिभाषिक शब्द कांटने दिलेल्या अर्थासह स्वीकारण्यात आले व रूढ झाले. उदा० 'कॅटेगरी', 'अँटिनमी'. आणि कित्येक कांटच्या लिखाणात आणि विचारांच्या चौकटीत बंदिस्त राहिले. सर्वसाधारणपणे वापरण्यात येणाऱ्या तात्त्विक परिभाषेत ते रूढ झाले नाहीत. उदा० कांटने 'आयडिया (ऑफ रीझन)' ह्या शब्दाला दिलेला अर्थ पहा. परंतु कांटच्या लिखाणाचे मराठीत भाषांतर करायचे तर ह्या सबंध परिभाषेचे मराठीत प्रतिबिंब निर्माण केले पाहिजे. ही मराठी परिभाषा कर्णकटू, हेंगाडी तर भासेलच. शिवाय तिच्या अभिप्रेत अर्थाचा मराठी वाचकाला बोध व्हायचा असेल तर कांटचे समग्र तत्त्वज्ञान त्याला अगोदर समजावून द्यावे लागेल. ही पूर्वतयारी होईपर्यंत कांटचे सौंदर्यशास्त्रावरील विचार मराठीत आणण्याचे काम पुढे ढकलणे रास्त होणार नाही. दुसरी अडचण ही की कांटचे लिखाण विलक्षण अर्थघन आहे. एका प्रगल्भ तात्त्विक परंपरेत मुरलेल्या वाचकांसाठी कांट लिहीत होता. ज्या वेगवेगळ्या संकल्पनांतील परस्पर तार्किक संबंध कांटला स्पष्ट करायचे होते, त्यांच्याशी ह्या वाचकांचा चांगला परिचय होता. एखादी नवीन संकल्पना रूढ करण्याची आवश्यकता प्रतिपादन करीत असतानासुद्धा ह्या समान वैचारिक पार्श्वभूमीचा आधार त्याला घेता येत होता. त्याचे विचार कितीही क्रांतिकारक ठरले तरीही ह्या दृढमूल परंपरेतील ती क्रांती होती. ह्या तात्त्विक परंपरेशी, किंबहुना कोणत्याही तात्त्विक परंपरेशी फारसा परिचय नसलेल्या मराठी वाचकांपुढे कांटच्या मूळ (म्हणजे इंग्रजीत भाषांतरलेल्या) वाक्यांची शब्दशः भाषांतर असलेली मराठी वाक्ये ठेवली तर ती त्यांना संपूर्णपणे अभेद्य ठरतील यात शंका नाही. मराठी शब्दांच्या दगडविटांनी रचलेल्या ह्या भक्कम भिंतींमागे कांटचे विचारधन कायमचे अप्राप्य व सुरक्षित राहील. तेव्हा कांटच्या लिखाणाचे भाषांतर करण्याऐवजी कांटच्या विचारांचे विवेचन करणे, त्यांचा उलगडा करणे अधिक फायद्याचे ठरेल असे मला वाटले. पण कांटच्या भूमिकेचे सार स्वतंत्रपणे माझ्या भाषेत मी मांडले तर तेवढ्याने कांटच्या विचारांचा मराठी वाचकांना साक्षात् परिचय करून दिल्यासारखे होणार नाही ही गोष्टही स्पष्ट होती. ज्या वैचारिक प्रवासाचे फळ म्हणून कांट आपले निष्कर्ष सिद्ध करतो तो प्रवास त्या निष्कर्षांचा अविभाज्य भाग आहे. ज्या अनुमानांच्या, युक्तिवादांच्या, विश्लेषणाच्या साहाय्याने कांटने आपली भूमिका स्पष्ट व सिद्ध केली आहे त्यांचाही परिचय जर मराठी वाचकाला झाला तर ती भूमिका त्याला अधिक चांगल्या प्रकारे आकलन होईल, तपासूनही पाहता येईल. या क्षेत्रातील अन्य विचारणीय भूमिका कोणत्या ह्याचीही कल्पना त्याला बांधता येईल. तेव्हा कांटचे सारे विवेचनच त्याने अनुसरलेल्या क्रमाला धरून वाचकांपुढे ठेवावे असे मी ठरविले. ह्याचा





अर्थ कांटच्या ह्या ग्रंथखंडावर भाष्य लिहिणे आवश्यक होते. पण पेटनप्रभृती कांटच्या भाष्यकारांनी जशी त्याच्या प्रत्येक वाक्यांच्या अर्थाचे विवरण करणारी भाष्ये लिहिली आहेत तितके तपशीलवार भाष्य ह्या घडीला लिहिणे आवश्यक नाही हेही उघड होते. आजच एवढ्या खोलात शिरण्यात हंशील नाही. शिवाय अशा स्वरूपाचे भाष्य लिहिण्यात भाष्यकाराच्या दृष्टीने एक सोय असते किंवा एक मोह असतो. मूळ लिखाणातील –अगदी कांटच्या सुद्धा – काही वाक्ये अशी असतात की त्यांचा अर्थ अगदी स्पष्ट असतो व म्हणून त्यांच्यावर भाष्य करण्याचे कारण नसते. एकदा वाक्यशः भाष्य म्हणजे अगदी प्रत्येक वाक्यावरील भाष्य नव्हे ही गोष्ट मान्य झाली की भाष्यकाराची जबाबदारी बरीच हलकी होते. अनेकदा असे आढळून येते : कासिरेरच्या 'क्रिटिक ऑफ् जजमेंट' वरील भाष्याच्या बाबतीत ही गोष्ट मला प्रकर्षाने जाणवली – की आपल्याला सुबोध असलेल्या अनेक वाक्यांचा अर्थ स्पष्ट करण्यासाठी भाष्यकाराने खूपच अनावश्यक कष्ट उठविले आहेत पण आपल्याला दुर्गम वाटणारी आणि कुणालाही दुर्गम वाटावी अशी कित्येक वाक्ये भाष्यकाराच्या जाळ्यातून बहुधा अनवधानाने निसटली आहेत. ह्या वाक्यांशी आपल्या कुवतीप्रमाणे आपल्यालाच झगडावे लागते. हा प्रकारही मला टाळायचा होता. तेव्हा कांटने आपल्या भूमिकेची जी मांडणी केली आहे तिचे प्रमुख टप्पे स्पष्ट करावे आणि एका टप्प्याकडून दुसऱ्या टप्प्याकडे जाताना कांटने जो मार्ग चोखाळला – जे युक्तिवाद योजिले – तोही स्पष्ट करावा असे मी ठरविले. थोडक्यात म्हणजे कांटच्या समग्र भूमिकेचा एक आराखडा मला वाचकांपुढे ठेवायचा होता. पुढे अधिक अभ्यासाने वाचक त्यात आवश्यक तो तपशील भरू शकतील अशा स्वरूपाचा आराखडा मला अभिप्रेत होता. आणि हे सारे कांटच्या विवेचनाच्या सतत जवळ राहून मला करायचे होते. सुरवातीला दुर्बोध वाटणाऱ्या कांटच्या लिखाणाचा अर्थ माझ्या विवेचनामुळे स्पष्ट होतो अशी वाचकांची खात्री मला पटवायची होती; माझी स्वतःचीही पटवून घ्यायची होती. आणि म्हणून ही लेखमाला कांटचे भाषांतर नव्हे, त्याच्या लिखाणावर केलेले वाक्यशः भाष्य नव्हे, त्याच्या भूमिकेचे केवळ माझ्या शब्दात केलेले विवरणही नव्हे. 'क्रिटिक ऑफ् इस्थेटिक जजमेंट' ह्या कांटच्या ग्रंथखंडाचा मराठी वाचकाला प्रत्यक्ष परिचय करून देणे हे ह्या लेखमालेचे उद्दिष्ट आहे आणि ते साधण्यासाठी कांटच्या मूळ लिखाणाचा आवश्यक तेवढा– जरा अधिकच, कमी नव्हे – आधार घेण्यात आला आहे. अशा स्वरूपाच्या परिचयात्मक लिखाणाची आज तुलनेने अधिक गरज आहे असे मला वाटते.





भाई माधवराव बागल

इंदिराजींनी यांची कानउघाडणी करायला नको काय ?

यशवंतरावजी अलीकडे आपले समाजवादी विचार अधिक स्पष्ट व कणखरपणे बोलू लागले आहेत. लोकांना जागं करीत आहेत. समाजवादी उद्दिष्टाला धरून निश्चित व आक्रमक पाऊले टाकत आहेत.

इंदिरा गांधीजींचं पाऊल त्याही पुढे पडू लागले आहे. कृती व उक्ती याच्यात विसंगती नाही. दोघांचीही भाषा नाटकी नाही. काही मंत्र्यांनी बोलीत व कृतीत विसंगती दाखवून स्वतःला हास्यास्पद करून घेतले. तसे या दोघात काही नाही. त्यामुळे इंदिराजी व यशवंतरावजी यांच्या सहकार्यामुळे भारतात खरीखुरी समाजवादी लोकशाही समाजव्यवस्था प्रत्यक्षात येईल अशी आशा वाटू लागली आहे.

पण हे दोन नेते पुढे गेले आणि त्यांचे सहकारी, मंत्री व सैनिक मागेच रेंगाळत राहिले व व्यवहारवादाच्या नावाखाली आहे त्याच भूमिकेला चिकटून राहिले तर नेत्यांची शक्ती वाढणार नाही.

महात्मा फुले श्रद्धांजली सभेत यशवंतरावजी म्हणाले :–

'धनिकांचा पाठिंबा असलेले अनेक नवीन झेंडे (काही जुने सुद्धा) –पक्ष पुढे येत आहेत. येत्या दहा वर्षात आपल्याला दारिद्र्याविरुद्ध लढा द्यावयाचा असून या लढ्याला जातीयपक्ष व धनिक आड येत आहेत. समाजवादाची गढी सर करावयाची असेल तर समाजवादाच्या या लढ्यात या पक्ष-झेंड्यांपासून सावध राहणे आवश्यक आहे. आम्ही आज आहोत उद्या कदाचित् नसू. पण समाजवादाची लढाई या देशातील तरुणांना, भावी पिढीला लढावयाची आहे. त्यांनी प्रत्येक पक्षाबाबत, घोषणेबाबत पूर्ण विचार करावा. जनसामान्याची लढाई हा विचार महात्मा फुले यांनी १९ व्या शतकात मांडला. त्याच विचाराची (व कृतीची) आज १९७० साली सुद्धा नितांत आवश्यकता आहे.'

इंदिरा गांधीजींनी समाजवादाकडे स्वतःच आगेकूच केली आहे. त्यांनी आपला राजविलासी भवन जनतेला देऊन टाकला. ४ एकराइतकीच जमीन आपल्या मालकीची ठेवली व धर्म ही खासगी बाब आहे – असे विचार निधर्मी राज्याच्या घोषणेला धरून केले.

या नेत्यांच्या आचार–विचाराला धरून किती कॉंग्रेस पदाधिकारी व मंत्री वागतात ?

सेनापतीने हुकूम करताच लष्करातला शिपाई पुढे मोठी दरी आहे की जमीन काटयांनी भरलेली आहे याचा विचार न करता उडी टाकतात, देहाला ढकलून देतात. पुढे काय होईल याचा विचारही करत नाहीत.

किती मंत्र्यांनी आपले बंगले खुशीने जनतेला देऊन टाकले आहेत ? किती मंत्र्यांनी आपल्याकडच्या जादा जमिनी लोकांना देऊन स्वतःपुरती जमीन आपल्याकडे ठेवली आहे ?

मग सेनापतीच्या आज्ञेनुसार सैनिक वागले नाहीत तर समाजवादाची लढाई कशी जिंकली जाणार ? निव्वळ दोन व्यक्ती, यशवंतराव व इंदिरा गांधी आपल्यापुरते वागून भारताचा पालट कसा होणार ?

तसेच या लढ्याला जातीय पक्ष व धनिक आड येत आहेत हे स्पष्ट दिसत आहे.

कॉंग्रेसमध्ये असलेले सर्व राजे तनखा रद्द करणाऱ्या ठरावाला विरोध करणाऱ्या प्रतिगामी पक्षात आज सामील झाले आहेत की नाही ? पूर्वी कॉंग्रेसच्या प्रांताध्यक्षाच्या जागेवर असलेल्या व्यक्तीने स्वहिताचा प्रश्न उद्भवताच विरोधी पक्षाशी हातमिळवणी केलीच की नाही. मोगलाईत





मोगल सम्राटाचं मांडलिकत्व पतकरलं. इंग्रज आले, इंग्रजाचं मांडलिकत्व पतकरलं ! असा हा इमानी वर्ग.

मनुस्मृतीकारांनी आपल्या वर्गाचं, सर्व जातीवर वर्चस्व राखण्याकरिता व आपलं ब्राह्मण्य शाबूत ठेवण्याकरिता देवाचा दर्जा देऊन याना रखवालदार बनवले ! त्यांच्यावर सत्ता आपलीच ठेवली. 'अहो रूपम् अहो ध्वनिः' या न्यायाने या दोन लुटारूंनी खालच्या जातींना स्वतःसाठी राबवले ! त्याच याना देवाचे अवतार मानून श्रमजीवींनी आपल्या डोक्यावर घेऊन नाचवले ! आणि स्वामीनिष्ठा व ईश्वरनिष्ठा एक केली !!

स्वातंत्र्यासाठी झगडणारा एकच राजा होऊन गेला.

त्याची दृष्टी राष्ट्रीय होती. त्यानी त्यावेळी भगवा झेंडा हाती धरला राष्ट्रीय लढ्याचं व स्वातंत्र्याचं प्रतीक म्हणून.

तो भगवा झेंडा आज राष्ट्राच्या झेंड्यात विलीन झाला आहे. पण राष्ट्रीय एकात्मता नष्ट करणारे व हिंदुधर्माचा खोटा अभिमान निर्माण करून ब्राह्मणाव्यतिरिक्त इतर हिंदूंना हीन लेखणारे व राष्ट्रातील पिढ्यानपिढ्या इथं राहणाऱ्या इतर धर्मीयांना शत्रू मानणारे भगवा झेंडा हाती घेऊन व शिवाजी महाराजांच्या मूर्तीला गळासारखं वापरून इतर हिंदूंची दिशाभूल करीत आहेत.

देव, धर्म, ईश्वर, मूर्तिपूजा, पुनर्जन्म या समजुतींचं रक्षण व पुनर्जीवन करून श्रमजीवी समाजाला अंधश्रद्धेच्या डबक्यात ढकलत आहेत.

जात आणि धर्म याला देवाचा म्हणजे ईश्वराचा आधार ! सोईप्रमाणे त्याला साकार केला काय, निराकार केला काय. सगुण केला काय निर्गुण केला काय ! श्रमजीवी अज्ञानी समाजाला फसवण्याकरता स्वार्थांधांनी त्याला दिलेली बहुरुप्याची ही सोंगे होत. सर्वांचा हेतू एक – श्रमजीवींची लुबाडणूक.

'ईश्वर कल्पनेचा उपयोग करून मनुष्यजातीला अधोगतीला नेणाऱ्या स्वार्थी लोकांची जगात व जगाच्या इतिहासात मुळीच वाण नाही. मनुष्याच्या सामाजिक व वैयक्तिक उन्नतीला पारलौकिक, अलौकिक व गूढ अशा ईश्वरविषयक कल्पनांची कधीही मदत झालेली नाही. नेहमी अडथळाच होत आला आहे.

भगवंताचे अधिष्ठान असलेल्या चळवळींनी सरंजामदारी व्यवस्थेच्या समर्थनार्थ शक्तीसर्वस्व खर्च केली आहे. ते जनतेच्या दास्याचे समर्थन करणारे भगवद्‌भक्तीचे तत्त्वज्ञान आत्मशक्तीचा विकास करण्याऐवजी त्या शक्तीना दडपण्याचेच कार्य अधिक कुशलतेने करते.

ख्रिश्चन धर्मातील आत्मविद्येने जुन्या सरंजामदारीचा कड घेऊन नव्या प्रयत्नांना विरोध केला आहे. (तर्कतीर्थ)

या ईश्वरविषयक कल्पना काढून टाकण्याचा एका तरी मंत्र्याने किंवा समाजवादी पक्षपुढाऱ्यांनी प्रयत्न केला आहे काय ?

मग यानी समाजनिरीक्षण केलं नाही म्हणायचं की यांना अप्रामाणिक म्हणायचं ! यांच्या डोळ्यापुढे समाज आहे की निवडणुका आहेत ? निवडणुकांसाठी मिळवता येणारी अंधश्रद्धाळू बहुसंख्य लोकांची मते आहेत की समाजवादी उद्दिष्टाचे विचार आहेत ?

ज्या घटनेने निधर्मी राज्य व लोकशाही समाजवाद हे उद्दिष्ट ठरवले आहे ते उद्दिष्ट गाठण्याचा एक तरी मंत्री किंवा समाजवादी पक्ष पुढारी प्रयत्न करतात काय ?

स्वतःच्या अंधश्रद्धेचं जाहीर प्रदर्शन करून, जाहीर रीतीने यात्रेच्या प्रसंगी मूर्तिपूजा करून हे निधर्मी उद्दिष्ट गाठणार आहेत काय ? माझे परम मित्र माजी मंत्री यांच्यावर मी मूर्तिभक्तीच्या प्रदर्शनाबद्दल टीका केली, पण दुसरे मंत्रीही तेच करतात !!

इंदिराजी म्हणतात धर्म ही खासगी बाब आहे. पण आमचे मंत्री तिला सार्वजनिक बाब करून धर्मभावना पुनः वाढवतात. हा देव धर्म तर जातिवादी जनसंघासारख्या पक्षाचा आधार. तोच तुम्ही वाढवता !!!

इंदिराजींनी यांची कानउघाडणी करायला नको काय ?

श्री. ना. वा. मराठे

साहित्यिक आणि साहित्य !

" साडेचार कोटी माणसे असलेल्या महाराष्ट्रात चांगल्या चांगल्या मराठी पुस्तकाची दोन हजाराची आवृत्ति खपायला तीन ते चार वर्षे लागतात. महाराष्ट्र साक्षर करूं शकलों आणि त्याला आपल्या साहित्याची ओढ लावूं शकलों तर साडेचार कोटींच्या महाराष्ट्रांत चांगल्या मराठी पुस्तकाला साडेचार लाख प्रतींच्या खपाची शाश्वती सहज मिळूं शकेल. अशी परिस्थिति आपण निर्माण करूं शकलों तर – पोटाच्या विवंचनेपायीं आज मराठी साहित्यिकाचा जो भुगा पडत आहे तो थांबेल आणि मिळालेल्या आर्थिक स्थैर्याच्या बळावर त्याला आपल्या प्रतिभेचा आवाका वाढवून मराठी जनमनावर विलक्षण प्रभाव पाडता येईल."

– बा. भ. बोरकर.

" लेखकांनी अधिक प्रयत्न केले पाहिजेत. त्याचप्रमाणे समाजात वाचनाची आवडहि निर्माण झाली पाहिजे. आज साडेचार कोटीचा मराठी भाषिक समाज हे काही कमी मोठे मार्केट नाही. तरीहि अगदी प्रसिद्ध लेखकाचे पुस्तक चार हजार खपले म्हणजे खूप झाले असे आपण मानतो. यात निश्चित फरक पडला पाहिजे. पाश्चात्य देशात यशस्वी लेखक कोट्याधीश होतो म्हणतात. आपल्याकडे सुखी बनावा एवढी तरी आकांक्षा का असू नये ? आपले प्रयत्न कमी पडत असतील तर ते व्हायला हवेत –"

–यशवंतराव चव्हाण.

नोव्हेंबर १९७० मध्ये अनुक्रमे दि. ८ व १४ रोजी दोन मराठी साहित्यसंमेलने यथोचित पार पडली. महाबळेश्वर येथे भरलेल्या संमेलनात अध्यक्षीय नात्याने श्री. बा. भ. बोरकर यांनी आणि खार येथे भरलेल्या संमेलनात उद्‌घाटनाच्या निमित्ताने श्री. यशवंतराव चव्हाण यांनी एका महत्त्वाच्या विषयाला वाचा फोडली आहे. 'पोटाच्या विवंचनेपायी मराठी साहित्यिकाचा भुगा पडत आहे' हा विचार आणि यशस्वी लेखक सुखी बनावा अशी अपेक्षा – हा विचार ! दोन्ही विचार खरं म्हणजे एका तराजूच्या दोन पागडीत बसणारे आहेत. एका सच्च्या साहित्यिक कवीने मराठी साहित्यिकाची आर्थिक दुरवस्थिती दिग्दर्शित केली तर दुसऱ्या राजकारणी चिंतकाने साहित्यिकासंबंधीची आर्थिक अपेक्षा व्यक्त केली. गाभा मात्र एकच. तो म्हणजे पोटाच्या विवंचनेपायी त्याचा भुगा पडत आहे !

वाचनाची आवड

या संबंधात महत्त्वाचा मुद्दा असा आहे की साडेचार कोटीच्या महाराष्ट्रात 'पुस्तक विकत घेऊन वाचतो' किंवा 'वर्तमानपत्रही विकत घेऊन वाचतो' असे म्हणणाऱ्या स्वाभिमानी व्यक्ती किती सापडतील ? गेल्या पन्नास वर्षांच्या मानाने गेल्या पंधरा वर्षात एवढीच प्रगती झालेली दिसते की उधार उसनवार का होईना महाराष्ट्राच्या खेडोपाडी वर्तमानपत्र हे अनिवार्य झाले आहे. एखाद्या सोमाजीने ते विकत घ्यावयाचे आणि त्याची आवड असलेल्यांनी ते चाळायचे एथपर्यंत आपली वाटचाल आहे. जरा मोठ्या शहरातून नगरवाचनालयात ती वाचायला मिळतात म्हणून विकत घेऊन वाचण्याच्या भानगडीत सामान्यतः वाचनाची आवड असलेला किंवा भोवतालच्या जगतात काय घडत आहे याची कुतूहलतेने पाहाणी करणारा – जात नाही. साहित्यिकाचा पोटाच्या विवंचनेपायी भुगा पडायला खरोखरच नको असेल तर अत्यंत निकडीची गोष्ट आहे ती वर्तमानपत्र वा पुस्तक विकत घेऊन वाचण्याची संवय जडलेला वाचकवर्ग निर्माण करणे याची. गेल्या पन्नास वर्षात निकड वा चाहा निर्माण झाल्याने महाराष्ट्राच्या कानाकोपऱ्यातून घरोघर चहा हे पेय अनिवार्यतेने कसे घुसले याचा विचार केला तर असे आढळून येईल की त्यासाठी बुद्धिपुरस्सर अनंत प्रयत्न झाले. चहाची चव घेतलेल्या प्रत्येक माणसाला चहा हे अनिवार्य पेय वाटू लागले. त्यासाठी चहा कंपन्यांचे सेल्समननी

खेडोपाडी हिंडून जोराचा प्रचार केला. लोकांच्या जीवनात चहाची एक प्रकारची तलफ निर्माण केली. त्याचा परिणाम म्हणून आज खेडोपाडी सुद्धा चहा न पिणारा मनुष्य हुडकून काढावा लागेल. चहा हा जसा व जितका माणसाच्या जीवनात अनिवार्य वा अटळ म्हणून सहजपणे घुसला व एकरूप बनून गेला तसे वाचन हे माणसाच्या जीवनाचे अनिवार्य अंग बनून गेलेले नाही. साडेचार कोटी माणूस असलेल्या महाराष्ट्रात जेथपर्यंत प्रत्येक माणसाच्या जीवनात 'वाचन' ही बाब अनिवार्यतेने अत्यंत आवश्यक स्वरूपात घुसलेली दिसत नाही. तेथपर्यंत कवींनी वा राजकारणी चिंतकांनी परींचे पंख घेऊन फुकट भराऱ्या मारण्याचे प्रयत्न केले तर त्यातून निष्पन्न काय निघणार ?

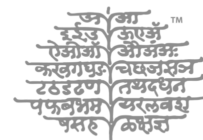
प्रकाशक आणि पुस्तकविक्रेते

महाराष्ट्राचे सरासरी शिक्षित लोक किती ? त्यातून वाचनाची आवड असणाऱ्या लोकांची संख्या किती ? आवड असणाऱ्या पांढरपेशा वर्गाची क्रयशक्ती किती ? क्रयशक्ती असूनही स्वतः विकत घेऊन वाचण्याची संवय जडलेल्या व्यक्ती किती ? या व यासारख्या प्रश्नांची शास्त्रीय परामर्श घेऊन किंवा आकडेवारीने सिद्ध केलेली उत्तरे उपलब्ध नाहीत किंवा सरकारीरीत्या अथवा खाजगीरीत्या अशा तऱ्हेने अभ्यास केला गेलेला नाही. खरे म्हणजे चांगली चांगली पुस्तके ही दोन हजाराच्या वर का खपत नाहीत याचा विचार प्रकाशकांनी करावयाला हवा होता. तसा शिस्तबद्ध अभ्यास करण्याइतका महाराष्ट्रातील प्रकाशकवर्ग जागृत नाही. किंवा पुस्तकविक्रेत्यांचे भले मोटे जाळेही महाराष्ट्रात तयार झालेले नाही. प्रकाशक आणि पुस्तकविक्रेते यांचे संबंध किंवा प्रकाशक आणि लेखक यांचे संबंधही शास्त्रीय पातळीवर आणि पारस्परिक सामंजस्यावर आधारलेले नाहीत असे म्हणता येण्याजोगा पुरावा उपलब्ध आहे. हे दोघांचे संबंध जेथपर्यंत सुधारत नाहीत, पुस्तकविक्रेता जेथपर्यंत समाजाच्या त्या थरापर्यंत जाऊन आपला व्यवसाय-उदीम चालवू इच्छित नाही, एवढेच काय, क्रमिक पुस्तकांसारख्या एकमेव सार्वत्रिक खप असणाऱ्या व्यवसायाचे अक्षरशः राष्ट्रीयकरण होऊन प्रकाशकांचे कंबरडेच ढिले पाडले जाते; तेथपर्यंत चांगले वा वाईट पुस्तक प्रकाशन करून प्रकाशक तोटयात न आला तरच नवल !

क्रमिक पुस्तके छापून त्यावर राहिलेल्या नफ्यात एखादे उच्च अभिरुचीचे पुस्तक छापावयास घेणारे पुण्या-मुंबईत अनेक प्रकाशक होते. क्रमिक पुस्तकांची संख्या हजारोंनी छापावी लागे आणि त्यांच्या आवृत्त्या वारंवार काढण्याचे भाग्यही अनेक प्रकाशकांना मिळे. उपलब्ध माहितीच्या आधारे असेही म्हणता येईल की एखाद-दुसरेच क्रमिक पुस्तक लिहून ते प्रसिद्ध करण्याचे अंगावर घेणाऱ्या लेखकाने जिमखान्यावर बंगले उभारले आहेत. पण हे भाग्य साऱ्या लेखकांना वा साऱ्या प्रकाशकांना मिळत नाही. जगांमध्येही एखादाच मॅक्मिलन सारखा पुस्तक-प्रकाशनाचा धंदा करणारा त्या देशाचा मुख्य प्रधान बनू शकतो.

प्रकाशनसंस्था

महाराष्ट्रापुरते असे म्हणता येईल की क्रमिक पुस्तकांची मक्तेदारी सरकारने आपल्या हाती घेतल्यापासून पुस्तकप्रकाशन व्यवसायावर फारच मोठी अवकळा आली आहे. मूलतः प्रकाशकवर्ग जितका असावा तेवढा संघटित नाही, खेडोपाडी जाऊन आपल्या प्रती खपवण्याचा खटाटोप उरकण्याची वृत्ती अजून या वर्गात आली नाही. इतर देशातील प्रकाशनसंस्था भारतात आपल्या शाखा स्थापून परदेशी ग्रंथ स्वस्त दरात छापून त्यांच्या प्रती जिथे जिथे म्हणून त्यांचा वाचकवर्ग असेल त्या ठिकाणी मोठ्या इमाने इतबारे पोचवून आपल्या व्यवसायाची मेढ पक्की करतात. भारतीय प्रकाशनसंस्थेचे असे एखादे तरी उदाहरण देता येईल काय ? एवढेच काय भारताबाहेर राहोच निदान भारतातल्या मान्यवर शहरातून तरी पुस्तकप्रकाशकांच्या आपापल्या कचेऱ्या आहेत का ? जी स्थिती प्रकाशकांची तीच वृत्तपत्रीय वितरकांची ! टाइम्स सारखी एखादी मातबर वृत्तपत्रसंस्था दिल्ली-अहमदाबाद





कलकत्ता सारख्या शहरातून आपल्या कचेऱ्या ठेवू शकते. भारतासारख्या अवाढव्य देशात टाइम्स सारख्या कितीतरी संस्थांची जरूरी आहे की आपल्या प्रकाशनांची भेंडोळी दारोदार पोचवून त्यांचा खप वाढवतील. किंवा आपल्या प्रकाशनांची गुणवत्ता वाढवून त्याची लोकांना खात्री पटवली पाहिजे म्हणजे प्रकाशकांना आपल्या प्रकाशनांच्या पुनःपुनः आवृत्त्या काढण्याची संधी मिळू शकेल. महाराष्ट्र टाइम्सचे या संबंधातील उदाहरण लक्षात ठेवण्यासारखे आहे. नवीनच सुरू करून महाराष्ट्र टाइम्सने जो लौकिक व वाचकवर्ग मिळवला त्याला तुलना नाही. याचे कारण त्याने आपली गुणवत्ता प्रथम धारेवर धरली. उत्तम लेखन, उत्तम संपादन, विविध माहितीने भरलेली विविध अंगोपांगे, उत्कृष्ट छपाई आणि उत्कृष्ट कागद, योग्य वेळी वाचकाच्या हातात पडेल याची सोय या साऱ्या व्यवस्था चोख सांभाळल्याने थोडयाच अवकाशात एक लाख पस्तीस हजारच्या वर दैनंदिन प्रती खपण्याचा विक्रम महाराष्ट्र टाइम्सने करून दाखवला आहे. याचा अर्थ एवढाच आहे की साडेचार कोटीच्या महाराष्ट्रात दैनिक वर्तमानपत्र विकत घेऊन वाचण्याचा षोक करणारी माणसे बरीच आहेत. हीच गत उत्तम पुस्तकाच्या बाबतीतही खरी आहे. 'स्वामी' या गाजलेल्या रणजित देसाई यांच्या पुस्तकाच्या पंचवीस हजाराच्या प्रती पहिल्या आवृत्तीतच संपून गेल्याचे त्याच्या प्रकाशकांना जाहीर करावे लागले होते असे ऐकिवात आहे.

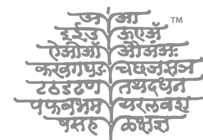
पुस्तकांचा खप

महाराष्ट्राच्या बाहेरील भारतीय इतर प्रांतातील स्थिती यापेक्षा फारशी चांगली नाही. सरासरीने एवढे म्हणता येण्यासारखे आहे की तुलनात्मक दृष्टया बंगाली ललित वाङ्मयाचा खप इतर ललित वाङ्मयाच्या मानाने अधिक आहे. सामान्यतः बऱ्यापैकी पुस्तकाच्या प्रती एकवीसशे तरी निघतातच. त्यातून गाजावाजा झालेले 'चौरंगी' सारखे पुस्तक अकरा हजारवर सहज खपते. रवीन्द्रनाथ टागोर यांच्या समग्र ग्रंथाच्या फक्त पन्नास हजारच प्रती काढावयाच्या असे पश्चिम बंगाल सरकारने रवीन्द्रांच्या शतसांवत्सरिक वर्षी ठरविले असता मागणी वाढल्यामुळे पंचाहत्तर हजार प्रती काढाव्या लागल्या व त्याही फक्त आगाऊ पैसे भरणाऱ्यांनाच मिळू शकल्या हे एक ठळक उदाहरण म्हणून लक्षात राहाण्यासारखे आहे. याचे उघड कारण असे आहे की सामान्यतः पांढरपेशा बंगाली माणूस पुस्तक विकत घेऊन वाचणेच पसंत करतो. मध्यम वर्गातील बंगाली कुटुंबात 'पुस्तकांचे कपाट' ही अत्यंत आवश्यक बाब झालेली असते. त्यात रवीन्द्र साहित्य, शरद् साहित्य, ताराशंकर, यांची पुस्तके हमखास असणे हे समाजातील 'भद्रलोक' (=कुलीन) घराणे असल्याची खूण समजली जाते. महाराष्ट्रातील कुटुंबात अशी प्रथा अजून शिरावयाची आहे. आंग्लविद्याविभूषित सुखवस्तू कुटुंबातून महाराष्ट्रामध्ये दिसलाच तर टाइम्स, वुइकलि, रीडर्स डायजेस्ट, फिल्म फेअर सारखी इंग्रजी नियतकालिके कॉफिटेबलवर सजलेली असतील.

स्त्रियांच्या वाचनांत स्त्री, अनुराधा, अमृत, माणूस सारखी मराठीतील नियतकालिके असतील किंवा नगरवाचनालयातून वाचनासाठी आणलेली काही मासिके, दिवाळी अंक, एखादे मिळेल ते गोष्टीचे पुस्तक यापेक्षा वाचनाची मर्यादा वाढलेली दिसत नाही. त्या मानाने इतर प्रांतीय माणसे आपला प्रांत सोडून दुसऱ्या प्रांती कामाच्या किंवा नोकरीच्या निमित्ताने स्थावर झाली तर पुस्तके किंवा मासिके विकत घेऊन वाचणे हा त्यांचा नाद अधिक लक्षणीय असतो. ही सारी विधाने सर्वसामान्यतः मध्यम वर्गातील पांढरपेशा वर्गापुरतीच मर्यादित आहेत.

वस्तुस्थिती आणि अपेक्षा

महाराष्ट्रात चांगल्या चांगल्या पुस्तकांची दोन हजाराची आवृत्ती खपायला दोन ते चार वर्षे लागतात असे कविवर्य बा. भ. बोरकरांचे म्हणणे आहे. किंवा माननीय यशवंतरावही चांगल्या पुस्तकाचा खप चार हजारावर झाला तर खूप





झाला असे मानतात. तर बा. भ. साडेचार कोटींच्या महाराष्ट्रात साडेचार लाख प्रतींच्या खपाची अपेक्षा व्यक्त करतात. म्हणजे सध्याच्या दोन (वा चार) हजार खपातून साडेचार लाख खपापर्यंत मजल मारावयाची म्हणजे किती किती गोष्टी आपण गृहीत धरावयाच्या याचा केवळ विचारच केलेला बरा ! आजची वस्तुस्थिति अशी आहे की समाजातील शिक्षित लोकांची क्रयशक्ती एवढी वाढलेली नाही, समाजातील शिक्षित थरांमध्ये पुस्तक विकत घेऊन वाचावयाची संवय जडलेली नाही, समाजातील या थरात थोडी थोडकी वाचनाची आवड वाढत आहे: ती पुस्तक वा नियतकालिक विकत न घेता स्थानिक वाचनालयांमार्फत थोड्या फार प्रमाणात भागवली जाते. वाचनाची आवड समाजाच्या अंगप्रत्यंगात निर्माण व्हावी म्हणून शिस्तशीर प्रयत्न व्हायला हवेत त्या प्रमाणात केले जात नाहीत. गेल्या वीस पंचवीस वर्षात शाळा, कॉलेजे, विश्वविद्यालये यांच्या क्रमांकात भरमसाट वाढ झाली असली तरी त्यातून निपजणारा वर्ग वाचनप्रिय रसिक फारच थोड्या प्रमाणात बाहेर पडतो. आजच्या महर्गतेच्या जीवनात वाचनामार्फत मनोरंजन वा करमणूक करून घेण्यापेक्षा सर्वसाधारण शिक्षित वा अशिक्षित माणसाचेही पाऊल रेडिओ, सिनेमा, नाटक, नृत्य, तमाशा, सर्कस यासारख्या लोकप्रिय मनोरंजनाच्या माध्यमात शिरते.

लेखकांना मानधन

दक्षिण भारतीय बुक् ट्रस्ट, नॅशनल बुक ट्रस्ट, मलयालं लेखक संघ यासारखे लेखकांना भरपूर मानधन देणारे माध्यम महाराष्ट्राने अजून निर्माण केले नाही. त्यामुळे उत्तम लेखकही व्यवस्थित प्रकाशक न मिळाल्यामुळे एखाद-दुसऱ्या लेखनामागे लागतो आणि योग्य उत्तेजनाभावी त्याची उत्साहगंगा हळहळू आटू लागते. नव्या नव्या लेखकांना उत्तेजन देऊन लेखनाला प्रोत्साहन देणारे देशमुखांसारखे प्रकाशक महाराष्ट्रात किती आहेत ? या उलट नव्या लेखकाला दहा टक्के मानधन देण्यासही खळखळ करणारे आणि सचोटीचा व्यवहार न ठेवणारे प्रकाशकही महाराष्ट्रात सापडणार नाही असे नाही. किर्लोस्करसारखी काही सधन नियतकालिके सोडली तर महाराष्ट्रात अशी किती नियतकालिके आहेत की जी लेखकाचे लेखन अल्पस्वल्प मोबदल्याशिवाय छपाईसाठी घेत नाहीत ? साराच कारभार मोफतचा ! जणू लेखकाचा लेख आपण छापतो म्हणजे लेखकावर मेहेरबानी ! या मेहेरबानीवर आणि त्यामुळे आपल्याला थोडीफार प्रसिद्धी तर मिळाली ना ? या भ्रमात्मक मसुद्यावर काही नवजात लेखक खूष असतात तेथपर्यंत शंभर रुपयांचा चेक हातात पडल्याखेरीज माझा लेख पोस्टात पडणार नाही असे बजावण्याचे धैर्य फारच थोड्या नामवंत लेखकांतही सापडते. हिंदी भाषेतील काही कालिके साध्यासुध्या आर्टिकललाही साठ सत्तर रुपये सहज पाठवून देण्यास तयार असतात तेव्हाच त्यांना हव्या असलेल्या दर्जाचे लेखन आपणहून चालून येते. आज भारतीय भाषात इंग्रजी खालोखाल हिंदी भाषेत केलेल्या लेखनाला मागणी आहे आणि त्याचा मोबदलाही मिळतो. मग लेखकांनी कोणत्या प्रेमास्तव मातृभाषेशी इमाने इतबारे रहावे व सेवा करावी ? हिंदीत पद्यरचना करून भारतभर नाव व पुरेशी कमाई करणाऱ्या ग. दि. मा. चे उदाहरण या सन्दर्भात लक्षात घेण्यासारखे नाही का ?

लेखक–प्रकाशक

प्रकाशकाचे सहकार्य नसल्याने स्वतःचे लेखन स्वतःच्याच खर्चाने स्वतःच्या नावावर वा सौ. च्या नावाने प्रकाशित करून प्रकाशन व्यवसायात उतरणारे काही नवोदित लेखक सापडतात. पण त्यांची दुर्दशा सर्वात अधिक होते. ग्रंथनिर्मितीपायी अगोदर परिश्रम झालेले असतात. इतर मिळकतीत साठवलेला पैका या प्रकाशनकार्यात खर्च होतो. व्यावसायिक प्रकाशकाला या धंद्यातील खाचाखोचा अनुभवांती त्याने हेरून ठेवलेल्या असतात त्या या लेखक-प्रकाशकाला मिळत नसल्याने आणि तयार झालेल्या मालाची बाजारपेठ व मालाचा उठाव जाहिरात करून कसा करावा हे ठीकसे माहीत नसल्याने सर्वसाधारणपणे आतबट्ट्याचाच व्यापार बनतो. यातही मार खाल्ल्याने लेखन-





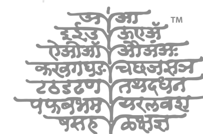
अनुक्रमणिका

कार्याची असलेली उमेद खचून गेलेले साहित्यिकही काही थोडे थोडके नाहीत. पोटापाण्याच्या विवंचने- पायी आज जो मराठी साहित्यिकाचा भुगा पडत आहे असे कविवर्य म्हणतात ते या लेखक- प्रकाशकाच्या बाबतीत बव्हंशी खरे आहे. या कार्यात हात पोळलेल्या लेखकांना आपले नवीन प्रकाशन काय आहे असे विचारता त्यांचे उत्तर ठराविक सांच्याचे बाहेर पडते. " प्रामाणिक प्रकाशक मिळाला तरच यापुढे लेखन करू ! "

ग्रंथनिर्मिती व महाराष्ट्र

जागतिक पार्श्वभूमीवर पाहिले असता भारत हा ग्रंथनिर्मितीत पाचव्या क्रमांकाचा देश आहे. सालीना बारा ते पंधरा हजार पुस्तके भारतात प्रकाशित होतात. यात एक पंचमांश भाग केन्द्र व प्रांत सरकारमार्फत प्रकाशित झालेला असतो. सर्वसाधारण ग्रंथनिर्मितीतील गुणवत्तेकडे लक्ष टाकल्यास कागद, मुद्रण, टाइप, टापटीप, सौन्दर्य, सूचीकार्य वगैरे दृष्टींनी ही सरकारमान्य प्रकाशने सर्वात हीन दर्जाची असतात. त्याची कारणे देण्याचे हे स्थळ नाही. भारतीय प्रकाशनांचा दर्जा 'आशिया' सारख्या प्रकाशक-संस्थेमार्फत केलेल्या पुस्तकांचा उच्च अभिरुचिपूर्ण असतो तर बहुतेक भारतीय भाषांतील प्रकाशनांचे मुद्रण- सौष्ठव, मुद्रणव्यवसायाला भारतात येऊन पावणे- दोनशे वर्षे झाल्यावरही अजून कलात्मक म्हणता येईल या दर्जाला पोहोचलेले नाही. त्यातल्या त्यात बंगाली आणि मराठी प्रेस सौष्ठवपूर्णता व कलात्मकता आणण्याच्या प्रयत्नात आहेत ही अभिमानाची बाब समजली पाहिजे.

केवळ भाषिकदृष्टया पाहिले तर सर्वात इंग्रजी भाषेतून ग्रंथनिर्मिती जास्त होते. त्या खालोखाल हिंदी व नंतर बंगाली, मराठी, तेलुगू, तमिळ, गुजराती असा क्रम लागतो. यातील सरासरी प्रमाणही विचारात घेण्यासारखे आहे. ४ : २ : १.२ : १.१ : १ या प्रमाणात ते फिरताना दिसते. या भारतीय ग्रंथनिर्मितीत शेकडा चाळीस टक्के केवळ शाळा, कॉलेजे, युनिव्हर्सिटींनी नेमलेली क्रमिक पुस्तकेच असतात. चाळीस टक्के भाग कथा, कादंबरी, नाटके, काव्य, चरित्र, विनोदी निबंध यासाठी खर्ची पडतात आणि राहिलेल्या वीस टक्क्यातून ललित साहित्येतर वाङमयाचा संसार पसरलेला असतो. यात अनूदित ग्रंथांच्या बाबतीत हिंदीने फार जोराची घोडधाव घेतलेली दिसते. लोकसंख्येच्या प्रमाणात बंगाली आणि मलयाळं साहित्य अधिक निपजते. पश्चिम बंगाल आणि केरळची लोकसंख्या दीडकोटीच्या आसपास आहे तर महाराष्ट्राची साडेचार कोटी आहे तरी देखील ग्रंथनिर्मितीत बंगाली-मराठी वार्षिक ग्रंथ- निर्मिती बाराशे ते पंधराशेच्या आत बाहेर असते याचा मराठी भाषिकांनी जरूर विचार करावयास हवा. याही संदर्भात श्री. बोरकरांचे म्हणणे सार्थ वाटते. ग्रंथनिर्मिति-संख्येत इंग्रजी खालोखाल हिंदीचाच क्रमांक लागत असला तरी हिंदी भाषिक चौदा पंधरा कोटी लोकसंख्या आणि पाच सहा राज्ये याचा विचार करता हिंदीला गुणवत्तेच्या दृष्टीने अजून फारच मोठे अंतर कापावे लागणार आहे हे उघड आहे. मुख्य मुद्दा विचारात घ्यावयाचा तो लोकसंख्येचा नसून त्या त्या भाषां- मधून निपजणारे साहित्य, त्यातील साहित्यिकांची आर्थिक स्थिती, ग्रंथनिर्मिती व वाचकवर्ग, कोणत्या थरातून जात आहे याचा ! लोकसंख्येच्या प्रमाणात बंगाली, तमिळ, मलयाळं या भाषा- भगिनीतील साहित्यिकांचे वाङमय अधिक निपजते आणि अधिक वाचले जाते; त्या प्रमाणाल मराठी साहित्य व साहित्यिक पुढे येत नाही. त्याला पुरेसा वाव मिळत नाही, मराठी लेखकाला उदरभरणा- साठी साहित्य योग्य त्या प्रमाणात मोबदला देत नाही. उदरभरणासाठी त्याला इतर व्यवसाय पत्करावे लागतात. त्यातच त्याचे कमरडे निम्मे खचून जाते. राहिलेल्या उत्साहात जे लेखन होते त्याला योग्य बाजारपेठ नसल्याने पुनः एकदा त्याचा चक्काचूर होऊन भुगा पडतो. हाच मुद्दा बहुधा बोरकरांना अभिप्रेत असावा.





डॉ. वा. दा. गाडगीळ

‘जीवनमीमांसे’च्या निमित्ताने

देगलूरचे ह. भ. प. धुंडामहाराज यांचा ‘जीवन मीमांसा’ शीर्षकाचा एक लेख ‘प्रसाद’ मासिकाच्या मार्च १९७० च्या अंकात प्रसिद्ध झाला आहे.

हा लेख अत्यंत विचारयुक्त, आरंभी बुद्धिवादास धरून लिहिलेला असला तरी, बुद्धि सुटून शेवटी भावनांच्याच आहारी जाऊन हरिभक्तपरायणांनी पूर्वग्रहदूषित ‘पुनर्जन्म’, ‘मोक्ष’ इ. इ. कल्पना सिद्ध करण्याचाच प्रयत्न केला आहे. तो त्यांचा प्रयत्न कसा फसला हेच मी या लेखात दाखविणार आहे.

आद्य वैदिक काळी हिंसामय ‘यज्ञ’ हेच सर्व काम्य-वस्तूंना प्राप्त करून देणारे होते. “यज्ञातील आहुतीने शक्तिमान झालेले देव ‘पर्जन्य’, ‘सूर्य’, ‘प्रकाश’, ‘संतती’, ‘संपत्ती’ इत्यादी काम्यवस्तु देतात, अशी वैदिक ऋषींची ठाम समजूत होती. यज्ञ ही देवतेची उपासना नव्हे. तर हिंसामय, मंत्रयुक्त विधीने यज्ञात दिलेल्या आहुती या काम्यवस्तु प्राप्त करून देण्यास समर्थ असतात.” ही मूळ ऋषींची कल्पना.

निवृत्ति तत्त्वज्ञान आले कसे ?

शेकडो वर्षांच्या या हिंसामय यज्ञाचा प्रतिक्रियात्मक परिणाम म्हणूनच “जैन, बौद्धां”-सारखे पंथ आर्यावर्तात उत्पन्न झाले. ‘जैन-बौद्धांच्या विचारात व वैदिक यज्ञीय विचारात नुसत्या हिंसेसंबंधीच मतभेद नव्हते, तर ‘प्रवृत्ति’-प्रधान असलेले ‘यज्ञ’ निरर्थक म्हणून ‘निवृत्ति-मय विचार जैन, बौद्धांच्या तत्त्वज्ञान्यांनी प्रसृत केले !

‘जैन’ व ‘बौद्ध’ वेदविरुद्ध हे सिद्धच आहे. श्री आद्य शंकराचार्यांनी ‘जैन बौद्धांचे खंडन करून वैदिक धर्म पुनः स्थापन केला अशी समजूत आहे, पण ती चुकीची आहे. आचार्यांनी वैदिक यज्ञसंस्थेचे खंडनच केले आणि औपनिषदीय वाङ्मयाच्या साहाय्याने “ब्रह्मसत्यं जगन्मिथ्या जीवो-ब्रह्मैवनापरः” हा निवृत्तिवाद्यांना पोषक असाच सिद्धान्त प्रस्थापित केला ! म्हणजे एक प्रकारे वैदिक सिद्धान्ताच्या विरुद्धच त्यांनी आपले अद्वैत सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला ! यज्ञाविरुद्ध देशात जी विचारांची लाट आली त्याच वेळेस ‘भगवद्-गीता हा ग्रंथ उदयास आला, त्यामुळे वैदिक यज्ञाशी समन्वय करण्याचा प्रयत्न त्या ग्रंथात स्पष्टच दिसतो. “स्वर्गकामोयजेत” ही जी ‘यज्ञा’स प्रेरणा देणारी कल्पना तो ‘स्वर्ग’ च मिथ्या असे अद्वैत वेदान्तज्ञानाने ठरविले. म्हणून हिंसामय यज्ञ करण्याची आवश्यकता नाही, तो केला तरी केवळ लोकाग्रहासाठी करावा त्यापासून मिळणाऱ्या स्वर्गफलाची अपेक्षा ठेवू नये. ‘न-बुद्धिभेदं जनयेत्’ लोकांच्या भोळ्याभाबड्या कल्पना कायम ठेवण्यासाठीच हिंसामय यज्ञ करावा. असेच भगवद्गीतेत प्रतिपादिले आहे !

या वेदविरुद्ध निवृत्ति मार्गाला धरूनच मराठी साधुसंतांनी उपदेश केला. ‘सद्गुण’ व ‘सदाचार’ यांचे महत्त्व सांगून मराठी संतांनी “मूर्खामाजी परम मूर्ख। जो संसारी मानी सुख” हाच उपदेश केला ! व वारकरी पंथाची स्थापना केली. संसार, असार, दुःखमय, व क्षणभंगूर. ह. भ. प. धुंडामहाराज हे या निवृत्ति पंथी संतांचेच भक्त असल्यामुळे त्यांनी ‘जीवनमीमांसा’ हा जो लेख लिहिला आहे. त्यात जीवनाचे ध्येय ‘भोग’ नसून ‘मोक्ष’ म्हणजे जीवशिवैक्य’ हेच आहे हे सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला आहे. पण तो कसा फसला हेच दाखविण्याचा मी थोडक्यात प्रयत्न करणार आहे.

ह. भ. प. धुंडा महाराजांच्या लेखातील मुख्य सिद्धान्त देतो :–

अनुक्रमणिका





(१) " जगणे हे पशुपक्षी कृमी कीटकादि सर्वांनाच आहे. ते जीवनाचा सर्वांगीण विचार करू शकत नाहीत. तसे मानवाचे नाही. मानव जीवनाचा सर्वांगीण विचार करू शकतो. म्हणून त्यास केवळ प्राप्त भोग भोगण्यात, व अप्राप्त भोगासाठी प्रयत्न करण्यानेच जीवनाचे सार्थक वाटता कामा नये. भोगाशिवाय उच्च असे साध्य-साधन निश्चित करणे, व ते संपादन करण्याचा योग्य प्रयत्न करणे यातच मानवाचे श्रेष्ठत्व आहे."

(२) "आज विज्ञान वृद्धी पावत आहे. सर्व जग विज्ञानाच्या मागे लागले आहे. नित्य नवी विज्ञानाची क्षितिजे उदय पावत आहेत. या विज्ञानाचा उपयोग जीवनात सर्व प्रकारे करून घेतला जात आहे. हे विज्ञान भोगाचीच बाजू यथाशक्य विस्तृत करीत आहे. पण भोगमय जीवनात विकारांच्या लाटा उसळत असतात, व त्या जीवनसागराला प्रक्षुब्धच करतात"..... "आशा तृष्णा, द्वेष, मत्सर, ईर्ष्या, दंभ इत्यादी विकारांनी पूरित असल्याने जीवनाचे शाश्वत प्रयोजन सिद्ध करण्याचे सामर्थ्य कोणत्याही भोगात नाही".

(३) "स्थूल देहाच्या मृत्यूमुळे देहीजीवाचा जीवनप्रवाह आटला असे वाटले, तरी तो वाहतच असतो. 'जीवन' म्हणजे चेतन-अचेतनाचा संघर्ष असतो. त्यातील 'चेतनभाग' शाश्वत स्वरूपाचा. तसे पाहिले तर झोपेत क्षणैक जीवनप्रवाह आटल्याचा भास होतो. पण तो खरा नाही. प्रत्येक जीवास तीन शरीरे असतात : (१) कारण, (२) सूक्ष्म, (३) स्थूल. अशी ती नावे आहेत. त्याच्या क्रमाने सुषुप्ती, स्वप्न व जागृती अशा अवस्था सांगितल्या आहेत."

ह. भ. प. धुंडा महाराजांच्या लेखातील हे तीन मुद्दे आहेत. ते बुद्धिवादात कितपत टिकतात ते पाहू.

'पशुपक्षि व कृमिकीटक' यापेक्षा मानव श्रेष्ठ आहे. कारण त्यास बुद्धीची देणगी दिलेली आहे. पण ही बुद्धीची देणगी माणसास प्राप्त झाली ती कशामुळे? पशुपक्षी, कृमिकीटक यांचा आहार त्यांना सहज प्राप्त होतो. व मनुष्यास आपला आहार प्राप्त करून घेण्यास श्रम करावे लागतात. उपजल्याबरोबर मातेचे दूध सर्वांनाच मिळते. पण पशुपक्षी कृमिकीटक यांना पुढेही त्यांचा आहार सहज मिळतो. 'जीवो जीवस्य जीवनम्' या न्यायाने त्याना इतर कृमिकीटक खाण्यास मिळतात अथवा शेतातले धान्य, गवत व फळे सहज त्यांना खाण्यास मिळतात.

मनुष्यास तसे नाही. त्याना शिकार करून मांस मिळवावे लागते, अथवा धान्य पिकवून शिजवून ते खावे लागते. केवळ यामुळेच पशु-पक्ष्यापेक्षा मानव उत्क्रांतितत्त्वाने जास्त बुद्धिवान झाला. पुढे 'भोग' हे पशुपक्ष्याचे व कृमिकीटक व मनुष्य यास सारखे प्रियच नव्हे, तर आवश्यक असतात. आहार, निद्रा, भय, मैथुनं च सामान्यमेतत् पशुभिर्नराणाम् । जिवंत रहाण्यासच आहार, निद्रा, मैथुन आवश्यक आहे. म्हणून पशुपक्ष्यांप्रमाणेच मानवासही 'भोग' हे साध्या-पैकीच आहे. मनुष्य बुद्धिवान असल्यामुळेच त्यास पशुपक्ष्यांपेक्षा आपले भोग जास्त आनंदाने भोगता येतात, व हे भोग जास्त चिरस्थायी करता येतात. पशुपक्षी काय, अथवा मानव काय प्रथमतः जिवंत रहाणे हेच त्यांचे साध्य असते. व जिवंत रहाण्यास आहार, निद्रा इत्यादी भोग हे पाहिजेतच पाहिजेत ! अर्थात भोग भोगणे हे मानवाचे ही साध्य आहे हे मान्यच करावे लागेल.

मानवाचे अंतिम साध्य काय असावे

पण या साध्यापेक्षा मानव जीवनाचा सर्वांगीण विचार करणारा असल्यामुळे भोगांशिवाय इतर दुसरे अंतिम व उच्च साध्य पाहिजे जे मानवाने जन्मास येऊन ते साध्य केलेच पाहिजे. हे साध्य धुंडामहाराजांनी आपल्या या लेखात स्पष्ट केले नाही. पण तसे त्यांना स्पष्ट करण्याची गरजच नाही. ते साध्य म्हणजे ईश्वरस्वरूपी लीन होणे व जन्ममरणाचे फेरे टाळणे. हे मानवजीवनाचे अंतिम उच्च साध्य आहे ही हजारो वर्षांपासूनची जी आमची कल्पना तीच धुंडामहाराजांची आहे यात संशय नाही.





‘ जीवनमीमांसे’च्या निमित्ताने

आमच्या सनातन जुन्या कल्पना अशा की हे ‘ जग ’ हा मोठा एक कैदखाना आहे. यात प्राणी जे जन्मास येतात ते मागील जन्माची कर्मफळे भोगण्यास येतात. विशेषतः पापाची कर्मफळे भोगण्यास या मृत्युलोकात मनुष्य जन्मास येतो. येथे सर्व दुःखच दुःख भरलेले आहे. हा भवसागर दुःखमय आहे. यातून तरून जावयाचे असेल तर ईश्वरस्मरण व भजन रात्रंदिवस करून लवकर ईश्वरस्वरूपी लीन होऊन पुनः जन्मास न येण्यातच मानवजन्माचे सार्थक आहे. हे जे अंतिम व उच्च साध्य म्हणून आज हजारो वर्षे आम्ही कवटाळून बसलो आहो, हेच अत्यंत भ्रान्त कल्पनावर आधारलेले आहे. यात सत्य नसलेले गतजन्म व पुनर्जन्म हे निराधार मानलेले आहेत. कर्मफले या जन्माप्रमाणेच गतजन्माचीही निराधार मानलेली आहेत. यामुळे हे सनातनी मानवी साध्य तेच सध्या कोणास पटणारे नाही. निवृत्ति मार्गाला पोषक म्हणून हे काल्पनिक साध्य मानलेले आहे. आमच्या मते मानवी जन्माचे खरे सार्थक व्यक्तीने समाजकल्याण व समाजोद्धार करण्यातच आपले आयुष्य खर्च केले पाहिजे. जे काय करणे ते याच जन्मी याच लोकी. म्हणून संसार सत्य. वैदिक ऋषींचे ध्येय जे गाई, संपत्ति, संतति, ऐश्वर्य व शत्रूनाश करून भोग भोगणे व सर्व समाज सुखी व समृद्ध करणे हेच मानवाचे ध्येय आहे व असले पाहिजे.

धुंडा महाराजांचा दुसरा सिद्धान्त हा की, “ भोगाच्या पाठीमागे जर तुम्ही लागाल, तर आशा, तृष्णा, ममता, माया, मत्सर इत्यादी विकार तुमच्यात जास्त उत्पन्न होतील आणि मोक्षास तर हे विकार फार मारक आहेत ! म्हणून भोग सोडा म्हणजे आपोआप तुम्ही या विकारांच्या तावडीत सापडणार नाही. आज विज्ञान वृद्धि पावत आहे. सर्व जग विज्ञानाच्या मागे लागले आहे...... हे विज्ञान भोगाचीच बाजू यथाशक्य विस्तृत करीत आहे........ शाश्वत प्रयोजन सिद्ध करण्याचे सामर्थ्य कोणच्याही भोगात नाही. ”

त्यांचे म्हणणे हे विज्ञान कुचकामाचे , कारण विज्ञानाने भोगलालसाच वाढते. व भोग म्हणजे आशा, तृष्णा इत्यादी विकारांना वाढविणारेच असले पाहिजेत म्हणून भोग सोडा. ”

निवृत्तिमार्ग कधीच यशस्वी झाला नाही

असला उपदेश आमच्या भारतात आज हजारो वर्षे कथाकीर्तनातून व व्याख्यानातून चालू आहे. पण मागील सोळाव्या शतकातही शेकडा ९९$\frac{9}{10}$ लोकांनीही भोग भोगणे सोडले नाही. कारण हा उपदेश निसर्गविरुद्ध आहे. या विसाव्या शतकात हा उपदेश अत्यंत मूर्खपणाचा आहे. जैन बौद्ध म्हणणारे आजचे जैन व बौद्ध कमालीचे प्रवृत्ति-मार्गी झाले आहेत !

मानवजन्म हा भोगासाठीच आहे. आहार, निद्रा हे भोग तर जिवंत रहाण्यासाठी आवश्यक आहेत. हे सोडा म्हटल्यानेही अद्याप कोणी सोडले नाहीत. निसर्गाने मानवास जी कर्मेन्द्रिये, व ज्ञानेंद्रिये दिली आहेत ती त्याने त्या त्या इंद्रियांचे भोग भोगून सुखी व्हावे म्हणूनच ! सर्वच वासना वाईट नसतात. सुखोपभोगाच्या जशा वासना असतात तशाच मोक्षानुकूलही वासना असतातच. पेढे, गुलाबजाम खाण्याने जसा रसनेस आनंद होतो तसाच कै. राजवाड्यांच्या ऐतिहासिक प्रस्तावना, अथवा ज्ञानेश्वरीतील उपमा, दृष्टांत वाचतानाही बुद्धीस आनंदच होतो. दोन्हीही ‘ भोग ’ च आहेत. जीवनास दोन्हींचीही सारखीच आवश्यकता आहे. धुंडामहाराज म्हणतात भोग म्हटला की आशा तृष्णा मत्सर इत्यादी विकार आलाच. पण जीवनास जिवंत रहाण्यास जशी भोगांची आवश्यकता आहे, तशीच आशा, तृष्णा, कामक्रोध विकारांची आवश्यकता आहेच आहे. अन्न हे जसे जीवनास आवश्यक तसेच काम क्रोध, मोह इत्यादी विकार जिवंत रहाण्यास व वर्धिष्णु होण्यास आवश्यकच आहेत.

काम, क्रोध शत्रू नाहीत. त्यांचा अयोग्य उपयोग केल्यास ते शत्रुवत् होतील. सद्वासनाही अयोग्य उपयोगाने शत्रुवत् होऊ शकते.

विज्ञानाने नुसते मानवाचे सुखच वाढले नाही तर ज्ञानही वाढले आहे. हे नाकबूल करताच येणार नाही. समाजातील शेकडा ९० लोकांना जो उपदेश अमलात आणणे निसर्गतःच शक्य नाही असला उपदेश करण्यात अर्थ कोणता? बरे, असला त्यागाचा उपदेश सत्याच्या पायावर असता तर तो योग्यही म्हटला गेला असता. पण तो अत्यंत असत्याच्या म्हणजे पुनर्जन्म व कर्मफलांच्या खोटया कल्पनांवर आधारलेला आहे. म्हणून आज हजारो वर्षे हा उपदेश चालू असूनही तो शंभरापैकी एकाही मनुष्याने अद्याप अमलात आणला नाही. भोग कोणीच सोडू शकत नाही. साधुसंतही ते सोडू शकत नाहीत. बरे, भोग वाईट का, तर आशा, तृष्णा, मत्सर, काम, क्रोध इ० विकार त्यामुळे उत्पन्न होतात म्हणून. पण ह. भ. प. धुंडामहाराजांची ही कल्पनाही चुकीची आहे.

कामक्रोधादि विकार हे मानवी मनात निसर्गतः जीवनास अवश्य म्हणूनच उद्‌भवतात. ते भोग-लालसेने उद्‌भवतात हे म्हणणे चुकीचे आहे; प्राणी हा जिवंत रहाण्यासाठी उत्पन्न झाला आहे. आणि जिवंत रहावयाचे म्हणजे त्यास आहार जसा आवश्यक आहे तसेच स्वसंरक्षणही आवश्यक आहे. आणि हे स्वसंरक्षण जीवनसंग्रामाने प्राप्त होते. म्हणून स्वसंरक्षणास क्रोध अवश्य आहे. व वृद्धीस काम अवश्य आहे. 'भीती', 'मत्सर' 'असूया' इत्यादी अनेक विकार काम, क्रोधाच्या अंगभूत आहेत. 'भीती' ही स्वसंरक्षणास अवश्य आहे. तात्पर्य, 'भोगाचा' व या विकारांचा संबंध जो जोडला गेला आहे, तो चुकीच्या समजुतीने.

भोगार्ह वस्तु ज्या ज्या, भोगाव्या परंतु भोगाचा।
अतिरेक होय तेथे संचार होय रोगाचा ।।

—हे संयम अत्यंत अवश्य आहेत.

एकनाथांनी जो छळ सहन केला तो त्यांना क्रोधविकार मुळीच नव्हता म्हणून नव्हे, तर क्रोध उत्पन्न झाला, तरी त्यांनी तो संयमानी आवरून धरला. पण हे एकनाथांचे संयमन सर्व तेजस्वी मनुष्यांना पसंतच पडेल असे नाही.

आमच्या धार्मिक तत्त्वज्ञानाने 'इहा' पेक्षा परलोक (अर्थात हा कल्पित परलोक) जास्त महत्त्वाचा मानला! हीच फार मोठी दिशाभूल केली!

पशुपक्ष्यापेक्षा 'मानव' श्रेष्ठ का तर तो समाजहित करू शकतो म्हणून. 'परोपकारः पुण्याय पापाय परपीडनम्' हेच नीतिधर्माचे सूत्र आहे. हे समाजाला धरून आहे. 'व्यक्ती' ही समाजासाठी आहे. 'व्यक्ती' ने आपले अंतिम-साध्य समाजाचे कल्याण करणे हेच मानले पाहिजे. परंतु निवृत्ति तत्त्वज्ञानाने 'इह' वर्तमान-जगाला तुच्छच नव्हे तर मिथ्या मायामय म्हट-ल्याने सर्व लक्ष परलोकाकडे लावले. व परलोक साध्य करावयाचा तर 'ईश्वरभक्ती' हाच एक मार्ग आहे असे प्रतिपादिले! त्याने समाजाची व व्यक्तींची केवढी मोठी दिशाभूल केली! हे भारताचा इतिहास त्यांची साक्ष देण्यास तयार आहे! 'परोपकार' म्हणजे दुसऱ्या व्यक्तीवर उपकार या ऐवजी कल्पित देवाची एक मूर्ती पुढे ठेवून त्याची पूजाअर्चा व स्तुती केल्याने परोपकारापेक्षा महान पुण्य प्राप्त होते. मनुष्या-पेक्षा देव श्रेष्ठ. मनुष्याला कितीही दिले तरी पुरणार नाही. त्यापेक्षा देवास 'पत्रं, पुष्पं, फलं, तोयम्' अत्यंत अल्प दिले तरी मनुष्यावर केलेल्या परोपकारापेक्षा शतपटीने देव देतो! शिवाय मनुष्यावर जी संकटे येतात ती त्याच्या मागील जन्माच्या पापकृत्यामुळे येतात. म्हणून ईश्वराने त्यास या जन्मी ही शिक्षा केली आहे. ती त्याने भोगलीच पाहिजे! असे आमचे तत्त्व-ज्ञान सांगते.

यावरून कल्पित गत, व पुनर्जन्माच्या खोट्या कल्पनांनी आमच्यातील माणुसकीच नाहीशी केली. अगदी 'सीता', 'द्रौपदी' या साध्वी स्त्रियांवर जी संकटे आली ती त्यांच्या मागील जन्मातील पापामुळे आली असे म्हणणारे सनातनी मला भेटले!

समाजाची सार्वजनिक कल्याणाची कामे कर-ण्याने जे व्यक्तीचे सार्थक होणार आहे, ते देवाच्या

मूर्तीची रात्रंदिवस पूजा-अर्चा व स्तुतिस्तोत्रें गाऊनही होणार नाही. ही वस्तुस्थिती असता आज हिंदुस्थानात काय दिसते. भारतातील हिमालयापासून कन्याकुमारीपर्यंत जी लाखो देवळे आहेत व त्यांच्या ज्या नित्य यात्रा चालतात, त्यांत जे लाखो रुपये खर्च होतात त्या रुपयात हजारो निराश्रित व अज्ञानी माणसांची दुःखे व संकटे दूर करता येतील. पण आमच्या हिंदूंच्या मनाचे परिवर्तन झाले पाहिजे. देवाच्या देवळात रुपये ठोकण्यापेक्षा त्याचे अनाथालय काढले पाहिजे असे हिंदू मनाला सध्या पटणार नाही कारण देवास दिल्याने व देवाप्रीत्यर्थ खर्च केल्याने मनुष्यास देण्यापेक्षा जास्त पुण्य लागते ही कल्पना अद्याप नाहीशी होत नाही!

पुनर्जन्म सिद्ध करण्यासाठी धुंडा महाराजांनी स्वप्नाचे वगैरे जुनेच दृष्टान्त दिले आहेत आणि (१) कारण, (२) सूक्ष्म व (३) स्थूल देह या शिळ्या कल्पनाच पुनः पुनः दिल्या आहेत. 'वासनां' मुळे पुनर्जन्म होतो. ही कल्पनाच अत्यंत भ्रांत आहे, वासना हा मनाचा धर्म आहे. 'मन' हे मेंदूशी संबद्ध आहे. मृत्यूनंतर मेंदूबरोबरच 'मन' व वासना नष्ट होतात. पुनर्जन्म घेण्यास वासनांना अस्तित्वच नसते. याचे विवरण मी आपल्या नव-तत्त्वज्ञानात सविस्तर केले आहे.

पुनर्जन्मावेगळी वासनाच नसते।
म्हणोनि पुनर्जन्म कैसे होते।
हे तो अशक्य जाणवे मनाते।
व्यक्तीस पुनर्जन्म नाही ॥२१०॥

व्यक्तीस वंश आहे–

बीजे जाति उत्पत्ति होते।
विशिष्ट पुनः न जन्मते।
गहूंबीजे ओंबी उगवते।
मनुष्यबीजे मनुष्य ॥२१४॥
भिन्नबीजे मिसळता वैचित्र्य येते।
ही सृष्टी नाना वैचित्र्ये शोभते।
जातिवैशिष्टच कायम रहाते।
व्यक्तिवैशिष्टचा नाश ॥ २१५॥

'चैतन्या' संबंधीही रूढ कल्पना चुकीची आहे.

'चैतन्य' महत्त्वाचे खरे।
परि ते 'जडा' धीन असे सारे।
उत्पत्ति स्थिती विकास हे सारे।
'चैतन्य' जडाधीन ॥२७३॥
शरीर मरता 'चैतन्य' जाते।
चैतन्यावेगळे अस्तित्वच नसते।
अव्यक्त शक्ति जडोपकरणी प्रकटते।
विद्युत्‌शक्ती समान ॥२४३॥
वनस्पतिसृष्टीतहि हेच दिसे॥
नुसत्या बीजे झाड वाढत नसे।
सुभूमी, जल, उष्णत्व योग्य असे।
तरीच पुष्पफलवृद्धी ॥२७४॥
म्हणोनि प्रथम जडोत्पत्ति।
चैतन्य उपजे जडापोटी।
सुप्त चैतन्य वसे जडीं।
जडा महत्त्व ॥२७६॥
या कारणे दृश्यसृष्टी सत्य माना।
तीस मिथ्या माया भ्रामक न म्हणा।
टाकोनि सर्व दांभिकपणा।
संसार नेटका करा ॥२७७॥

शेवटी मी ह. भ. प. धुंडामहाराजांपुढे महाराष्ट्रातील चार नामांकित सद्‌गुणी व सदाचारसंपन्न अशा व्यक्तींची उदाहरणे ठेवतो. या चारी व्यक्तींबद्दल मला नितांत आदर आहे.

पहिली व्यक्ती कै. धोंडो केशव कर्वे. गरीब स्थतीत वाढलेले. स्वकष्टाने पुढे आलेले, सद्‌गुणसंपन्न पण कधीही चुकून ईश्वरनाम-संकीर्तन न करणारे, परंतु सर्व आयुष्य समाजसेवेत घालवून समाजातील अर्ध्या उत्तम अंगांचा म्हणजे स्त्रियांचा शिक्षणद्वारे उद्धार करण्याच्या कार्यात त्यांनी केवढे महान यश संपादन केले. हे प्रवृत्तिमार्गाचे दीपस्तंभ आहेत.

दुसरे दीपस्तंभ कै. लक्ष्मणराव किर्लोस्कर. हेही गरीब स्थितीतील कष्टाळू पण चुकूनही ईश्वराचे स्मरण न करणारे. पण आपल्या साहसी उद्योगाने महाराष्ट्रात कारखान्यांची केवढी वाढ केली. ईश्वरस्मरण न करताही अत्यंत सद्‌गुणसंपन्न व सदाचारी होते.

–ही प्रवृत्तिमार्गातील उदाहरणे. आता निवृत्तिमार्गी.





कै. सोनोपंत दांडेकर विद्वान सदाचारी पण ईश्वर भजनी लागले. आणि केले काय तर अंधभक्त वारकरी पंथाचे अज्ञान व अंधश्रद्धा आणखी वाढविली ! ज्ञानेश्वरी व तुकारामाचीच घोकंपट्टी पुनः पुनः केली ! वारकऱ्यांना काही उद्योग करण्यास प्रवृत्त करण्याचा प्रयत्न केला म्हणतात, पण त्यात त्यांना यश येणे शक्यच नव्हते.

निवृत्ति मार्गातील दुसरे उदाहरण म्हणजे गुरुदेव रानडे. हेही जाडे विद्वान सद्‌गुणी व सदाचारी. पण ईश्वरभजनी व निवृत्तीचे तत्त्वज्ञान प्रसृत करून संतांचे चमत्कार खरे म्हणणारे ! व समाजाची दिशाभूल करणारे गुरुदेव झाले !

विवेकी, विद्वान, सद्सद्विवेक जागृत ठेवून देशाचे खरे हित कोणी केले ? सद्यःकाली उचित असे कोण वागले हे वाचकांनीच ठरवावे.

ह. भ. प. धुंडा महाराज माझ्या चांगल्या परिचयाचे. त्यांची विद्वत्ता व ज्ञानेश्वरीचा अभ्यास यामुळे मला त्यांच्याबद्दल अत्यंत आदर आहे. पण जुन्या पूर्वग्रहाने व संतांच्या मिळालेल्या गादीने बदललेल्या परिस्थितीची जाणीव नसल्यामुळे जुन्या भ्रान्त तत्त्वज्ञानाचा प्रसार ते करतात म्हणून यांच्या लेखावर टीका करणे मला अवश्य वाटले.

वस्तुतः हा लेख 'प्रसाद' मासिकात च आला पाहिजे होता. पण मागील अनुभवावरून मासिकाच्या धोरणाविरुद्ध माझे लिखाण त्यांना वाटते. म्हणून नवभारतासारख्या सर्वांगीण ज्ञानाचा प्रसार करणाऱ्या मासिकातच हा लेख विचारजागृतीच्या दृष्टीने प्रसिद्ध होणे उपयुक्त ठरेल.





श्री. श्री. रा. टिकेकर

महात्मा फुले- समग्र वाङ्मय* (समीक्षण)

जोतिराव गोविंदराव फुले म्हणजे अव्वल इंग्रजी कालातील एक थोर विचारकर्ते आणि मोठे कर्ते सुधारक. बहुजन समाजाचे ते खरे खरे पुढारी होते. किंबहुना खऱ्याखुऱ्या अर्थाने बहुजन समाजाची कळकळ त्यांना होती तेवढी त्यांच्या नंतरच्या कोणाही कर्त्या किंवा बोलक्या पुढाऱ्याला नव्हती. अशा समाजसेवकाच्या विचारांची छाननी करण्याच्या निमित्ताने फुले समग्र वाङमयाचा परिचयही साधतो.

फुले यांचे विचार लक्षात घेण्यापूर्वी ते वावरत होते, तो काल लक्षात घेणे आवश्यक आहे. इ. स. १८२७ (२८) ते १८९० अशी त्यांची हयात. लोकहितवादी देशमुखांनंतर चार वर्षांनी ते जन्मले; पदवीधर मुकुटमणि रानडे हे जोतिबांचे धाकटे बंधु शोभणारे होते. दोघांमध्ये १५ वर्षांचे अंतर. प्राच्यविद्यापंडित सर रामकृष्ण भांडारकर देखील फुले यांचे धाकटे बंधु. दहा वर्षांनी लहान. मराठी भाषेचे शिवाजी म्हणजे विष्णुशास्त्री चिपळूणकर आणि जोतिबा यात तर एका पिढीहून थोडे अधिक अंतर! – तेवीस वर्षांचे! पंडिता रमाबाई यांचा जन्म सन १८५२ चा. तेव्हा जोतिबांना त्या कन्येसारख्या धाकट्या.

कर्ता सुधारक

उपलब्ध साहित्यावरून दिसते की फुले यांनी आपली सुधारकी मते प्रथम आचरणात आणली आणि मग त्यांचा उच्चार केला. प्रचारासाठी ती लिहिली. शूद्रातिशूद्र मुलींसाठी भर पुण्यात शाळा काढणारा हा कर्ता सुधारक अवघ्या २१ वर्षांचा होता! पंचविशीच्या आतच त्याने आणखी दोन शाळा काढल्या. एक चिपळूणकर वाड्यातील मुलींसाठी आणि दुसरी रास्तापेठेतील. रात्रीची शाळा तिशी गाठण्यापूर्वीची. ह्या प्राथमिक सुधारणांनंतर विधवा-विवाहास पाठिंबा देण्याची खटपट जोतिबांनी केली आणि सन १८६३ मध्ये बालहत्या-प्रतिबंधक-गृहाची कल्पना त्यांनी अमलात आणली. शेवटच्या दोन्ही सुधारणा पांढरपेशा समाजासाठी होत्या हे उघड दिसते. घरच्या हौदावर अस्पृश्यांनी यावे, पाणी वापरावे, अशी जाहीर सवलत त्यांनी दिली. (सन १८६८)

एवढ्या प्रत्यक्ष कर्तबगारीनंतर जोतिबांचे लिखाण प्रसिद्ध होऊ लागले. ब्राह्मणांचे कसब (सन १८६९) हे छोटेसे खिशात मावण्याजोगे पुस्तक खरे; पण विचारांमुळे – त्यातील स्फोटक विचारांमुळे – त्याचे महत्त्व फार निराळे आहे. छत्रपति राजे शिवाजी यांचा पोवाडा देखील याच वेळचा. प्रथम ऐतिहासिक कथा पोवाड्याच्या रूपाने सांगावी – तीत आपल्या स्फोटक विचारांची पेरणी करून पहावी असा जोतिबांचा विचार असावा. ब्राह्मणांचे कसब हे काव्य, कविता करण्याच्या पूर्वीच्या पद्धतीस अनुसरून लिहिलेले दिसते. त्यातील विचार पुढे प्रखरपणे व्यक्त झाले.

"कुळवाडी-भूषण पवाडा गातो भोसल्याचा– छत्रपति शिवाजीचा–" हे पालुपद असलेल्या ह्या वीर-गीतात काव्यगुण काही कमी नाहीत. श्राव्य गुण देखील त्यात आहेत. (पृ. १४) शिवाय समाजसुधाराबाबत जोतिबांनी काही शोध जाहीर केले. त्यांचा प्रथम उच्चार ह्या पोवाड्यात झाला.

राजा क्षेत्र्यांमध्ये पहिला
नाही दुसरा उपमेला.....
दाद घेई लहानसानाची
हयगय नव्हती कोणाची (पृ. ३७)

–असे गुण शिवप्रभूचे गाणारे जोतिबा पुढे थोडे

* [संपादक– धनंजय कीर, स. गं. मालशे, प्रकाशक– महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ, पृ. ५४८, किंमत रु. ८.]





बदललेले दिसतात. "अक्षरशून्य शिवाजीसारख्या महावीरास फसवून त्यांस मुसलमान लोकांचे पाठलाग करावयास (साधुसंतांनीं) लाविलें" (पृ. ३८४) ब्राह्मण साधु संतांना दोष देण्याच्या भरात आमच्या शिवप्रभूंवर केवढा हा अन्याय! इतके का ते "ब्राह्मणांच्या" ओंजळीने पाणी पीत होते? भारतीय इतिहासाच्या अभ्यासाची आणि संशोधनाची सुरुवातही झाली नव्हती. अशा काळी तुटपुंज्या माहितीवर जोतिबांनी असे लिहिले – ते एक वेळ क्षम्य ठरेल. पण जोतिबांच्या पोवाड्यानंतर सुमारे ९० वर्षांनी "छत्रपति संभाजी चरित्र" लिहिणारे श्री. बेंद्रे यांनीदेखील श्रीशिवछत्रपतींस हाच दोष लाविला[१]!! मग जोतिबांचा दोष फारच सौम्य ठरतो.

काशिराजाशी साम्य

पवाड्याच्या प्रस्तावनेत आणि सुमारे दोनशे वर्षांपूर्वी काशिराजाने लिहिलेल्या (पानिपत) बखरीत थोडे साम्य आढळते. बखरीच्या अखेरीस काशिराज[२] म्हणतो: मराठ्यांचें गर्वहरण करून त्यांचा निकाल लावण्याकरितां परमेश्वरानें शहा दुराणीला आणिलें.

जोतिबा म्हणतात: (जगत्कर्त्या भगवानास) आम्हां शूद्रांची दया आल्यावरून त्यानें आपल्या परमप्रिय इंग्रज लेकरांस, राजा करून आम्हां क्षत्रियांस ब्रह्मराक्षसाच्या दाढेंतून ओढून काढण्याकरितां हिंदुस्थानांत पाठविले आहे. (पृ. ७) ह्याच भावनेनुसार पोवाड्याच्या अखेरीस "राणीबाई" चा धावा केला आहे.

"सत्ता तुझी राणीबाई
हिंदुस्थानीं जागृत नाहीं.
. . . .
चहूंकडे भटभाई
कुणब्याची दाद नाहीं
जोती म्हणे धाव घेई
दुष्टापासूनी सोडवी ॥

(पृ. ३८)

ही राणीबाई म्हणजे ब्रिटिश राणी व्हिक्टोरिया हे उघड आहे. ब्रिटिशांबद्दलची अत्यंत उदार भावना, त्यांवर त्यांचा गाढा विश्वास अनेक वेळा व्यक्त झाला असला तरी ठिकठिकाणी जोतिबांनी ब्रिटिश अधिकाऱ्यांच्या अडाणीपणाबद्दल ब्राह्मणांच्या ओंजळीने पाणी पिण्याच्या वृत्तीबद्दल, त्यांना दोष दिला आहे.

कसावापेक्षा क्रूर कसब

"ब्राह्मणांचे कसब" हे काव्य "कुणबी, माळी मांग महार" यांस ग्रंथकर्त्याने परम प्रीतीने अर्पण केले आहे. त्याचे प्रयोजन प्रस्तावनेत स्पष्ट सांगितले आहे. "ब्राह्मण आपला कावा सर्व जातींच्या लोकांसीं सारखा चालवीत नाहींत. कुणबी माळी वगैरे शूद्र लोकांत त्यांचें भटपण फार चालतें." (पृ. ४३) ही प्रस्तावना खुद्द जोतिबांची नसून बी. पी. ह्या आद्याक्षरांची सही आहे. ही कुणाची ते कळत नाही. संपादकांनी याबाबत काही माहिती पुरविली नाही. नऊ प्रकरणात मिळून हे कसब पुरे होते. परशुरामाने "माहा आरींस पाताळीं" कसे घातले याबद्दल पहिले कवन. दुसऱ्या कवनात शूद्राच्या घरची ब्राह्मण जोशांकरवी लूट सांगितली आहे, ती अपत्यजन्मानिमित्तची असून तिसऱ्यात विवाहनिमित्ताने शूद्राची नागणूक वर्णिली आहे. वास्तुशांति, ऋतुशांति यांच्या निमित्ताने चालणारी लूट ४-५ कवनात आढळते. पोथी वाचन, अंत्यसंस्कार, सणावारी पक्षपंधरवड्यात किंवा पर्व काळीं दानधर्म, अशा कारणांनी भटजींची लूट कशी चालते, याचे वर्णन अभंग-वाणीने केल्यावर शेवटी त्या ब्राह्मणांच्या अनाचारांचा तपशील सांगितला आहे. तुकयाची सोज्वळ अभंगवाणी ही नव्हे. हिचे कार्यच मुळी घाण उपसण्याचे असल्यामुळे ही असंगळ वाटते. परंतु तिचा हेतु "स्वच्छ" आहे. ब्राह्मणांची कर्तबगारी अशा प्रकारे अन्यत्र कुठेच व्यक्त झाली नाही – आणि हा दृष्टिकोनही कोठे दिसून आला नाही. केवळ भारतीय भटांच्या हातून अशी छळणूक किंवा

१. वा. सी. बेंद्रे: छत्रपति संभाजी महाराज यांचे चरित्र (पुणे १९६०. पृ. ६४–६६).
२. (फाटक-पगडी): पानिपतचा संग्राम (मुंबई १९६१)





समाजातील इतर घटकांची पिळणूक झाली– असे नव्हे. धर्माधिकाऱ्यांनी सामान्य जनांचा असा छळ सर्व देशात सर्व समाजात केला. परंतु हिंदुस्थानात हे "धर्मकर्म" एका विशिष्ट "जन्म-जात" लोकांच्या हाती राहिल्यामुळे तिजविरुद्ध ओरड करणे सोपे झाले. असो. "कसब" हे कसाबा-पेक्षाही क्रूर करणीचे होते असे जोतिबांनी छान पटवून दिले आहे. कसबाचे कौशल्यही हेच. त्यातील भौगोलिक, सांस्कृतिक, व्युत्पत्तिप्रकार पुढे प्रकर्षाने व्यक्त होणार आहेत. 'कसबा' चे अखेरीस 'राणीबाई लक्ष देई' (पृ. ६२) अशी व्हिक्टोरिया राणीस विनंती आहे.

सदाचारी अमेरिकन

"गुलामगिरी" हा निबंध म्हणजे जोतिबांच्या कर्तबगारीचा श्रेष्ठ विलास होय. अर्पणपत्रिकेपासून याचे महत्त्व पटू लागते. सन १८७३ मध्ये छापलेले " हे लहानसें पुस्तक" जोतिबांनी "युनैटेड स्टेट्स मधील सदाचारी" लोकांस " परम प्रीतीनें नजर " केले आहे. कारणही तसेच महत्त्वाचे सांगितले आहे. "गुलामांस दास्यत्वापासून मुक्त करण्याच्या कामात औदार्य, निरपेक्षता, व परोपकारबुद्धि दाखविली" म्हणून पुण्यातले जोतिबा अमेरिकन प्रजाजनांवर खूष झाले. ही गुणग्राहकता खरोखर मनापासून, उत्स्फूर्त, अशी असल्याने तिजमुळे जोतिबांची थोरवी सहज वाढते. असल्या गुणांची पारख करणारा काही सामान्य मनुष्य नव्हे. ह्या अर्पण-पत्रिकेत आणखी एक हेतु आहे. अमेरिकन बांधवांचा कित्ता "माझे देशबांधव घेतील अशी त्यांची इच्छा आहे. "आपल्या शूद्र बांधवांस ब्राह्मणलोकांच्या दास्यत्वापासून मुक्त" करण्याची स्फूर्ति आपल्या देशबांधवांनी घ्यावी, हा जोतिबांचा हेतुसुद्धा स्तुत्य आहे.

ही अर्पणपत्रिका इंग्रजीतही छापली आहे. आणि १२ पानांची इंग्रजी प्रस्तावना देखील या छोट्या पुस्तकास जोडली आहे. इतरांना ह्याची किंमत १२ आणे असली तरी "गरीब शूद्रादि अति-शूद्रांस" निमी सवलत जाहीर केली आहे. त्यांना फक्त ६ आणे द्यावे लागतील.

सोळा भागात ही गुलामगिरी पुरी होते. सृष्टि-उत्पत्ति प्रकरण पारंपरिक पुराणात असते– तसेच जोतिबांनी देखील पत्करले आहे. ब्रह्मा, सरस्वति, इराणी अथवा आर्य लोक....यांची उत्पत्ति प्रथम भागात आणि दुसऱ्यात मत्स्य आणि शंखासुर याविषयी, माहिती आहे. कच्छ, भूदेव, क्षत्रिय, द्विज .... याविषयी तिसऱ्यात तर वराह-हिरण्याक्ष यासंबंधी चौथ्या भागात वर्णन आहे. नारसिंह, हिरण्यकश्यपु, प्रल्हाद, विप्र, विरोचन इत्यादिकांची माहिती ५ व्या भागात सांगितली आहे. यापुढील वर्णने मात्र मोठी विस्तृत असून त्यात अनेक विषय चर्चेस घेतले आहेत. सर्वत्र "प्रश्नोत्तर" पद्धत अवलंबिली असून "ब्राह्मणी धर्माच्या आडपडद्यांत" (पृष्ठ ९५) "सुधारलेल्या इंग्लिश राज्यांत" चाललेला, हा जोतीराव आणि धोंडीबा यांमधील संवाद, असे "गुलामगिरी" चे स्वरूप सांगता येईल. ह्या संवादात व्यक्त झालेले नवे संशोधन विनोदी, आहे का विडंबनात्मक ? काही नमुने पहा –

"ते मचवे माशासारिखे पाण्यावरून चालत असत" (पृ. ९८) म्हणून त्या मचव्यात बसणारे –प्रवास करणारे– हे "मत्स्य" (टोपणनाव धारी) ठरले असावे.... कचवे हे मचव्यापेक्षा काहीसे मोठे असल्यामुळे पाण्यावर कांसवासारिखे सावकाश "चालत" असत.... यामुळे त्यांतून प्रवास करणारांचें टोपण नांव "कच्छ" पडलें (पृ. ९९-१००).... पद्मा डुकरिणीच्या पतीचें नांव ब्रह्मा होते (पृ. १०१) ...क्षत्रियांनी नृसिंहास नार-सिंह म्हणजे सिंहाची बायको असें निंद्य नांव दिलें. (पृ. १०३)...महाराष्ट्र क्षेत्र अतिशय मोठें होतें. त्याची बळीराजानें नऊ खंडें केली. प्रत्येक खंडाच्या अधिकाऱ्याला "खंडोबा" हें नांव मिळालें. "दर एक खंडोबाच्या हाता-खालीं बहुत मल्ल असत. म्हणून त्यास मल्लखान म्हणतात. मल्लांच्या खोडी मोडून जेजुरीचा खंडोबा त्यांस ताळ्यावर आणीत असे. यास्तव त्याचें नांव मल्ल अरी पडलें. त्याचाच अपभ्रंश मल्हारी. लढण्यांत त्याचा अहंकार इतका असे कीं आपणांस पाठ दाखविणाऱ्या शत्रूंवर त्यानें कधींच वार





केला नाहीं. म्हणून त्याचें नांव "मार तोंड" पडलें याचा अपभ्रंश मार्तंड. ....तो गाण्याचा मोठा षोकी अहे. त्यानें स्थापलेला एक प्रसिद्ध मल्हार राग आहे. तो इतका उत्तम आहे कीं त्याच्या आश्रयानें मिय्या म्हणून जो प्रसिद्ध गायक होऊन गेला त्यानेसुद्धा दुसरा एक मल्हार केला आहे..... (पृ. १०५) महासुभ्याचा अपभ्रंश म्हसोबा झाला आहे. (पृ. १०६) सर्वकृत चा अपभ्रंश संस्कृत ; रक्षक याचा अपभ्रंश राक्षस आणि भ्रष्ट या शब्दाचा अपभ्रंश भट झाला" (पृ. ११२).

साहेबावर अंधविश्वास

ह्या सर्व विनोदाला कुचेष्टेचे अस्तर असून आव मात्र समजावून सांगणाऱ्या पंतोजीचा आहे. परंतु हे प्रारंभीचे वरपांगी बोलणे वाटते. खरे प्रखर आणि तळमळीचे विचार १०-११ प्रकरणापासून सुरू होतात. "भटजीनीं लेखणीनें शूद्रांचे गळे कापण्यांत मुलान्यास मागें हटविलें" म्हणून त्या ग्रामराक्षसांस कलम-कसाई ही पदवी मिळाली. (पृ. १२४-२५). भट कामगार कोर्टकचेऱ्यांत सर्वत्र कामावर असल्यानें इंग्रज अधिकाऱ्यांस तें खोटे नाटें सांगून शूद्रांविरुद्ध निर्णय मिळवितात. त्यामुळे शूद्रातिशूद्रांना न्याय मिळणे मुष्कील नव्हे – अशक्य होते. ही वस्तुस्थिति पाहिल्यानंतर जोतिबांनी उपाय सुचविले :–

(१) हर एक खेड्यांनीं निदान एक एक तरी इंग्लिश अथवा स्काच गृहस्थास, त्याच्या निर्वाहापुरती गतकुळीं शेतें इनाम देऊन, त्यावर उपदेशकाचे काम सोपवून, त्यांनीं फक्त त्या त्या गांवच्या एकंदर सर्व कच्च्या हकीकतीविषयीं निदान वर्षांतून एकदां तरी रिपोर्ट सरकारास करीत जावा....असा कायदा करून बंदोबस्त करावा... (पृ. १२८)

(२) सर्व जातीच्या लोकांतून हुषार मुलांतून कांहीं मुलें निवडून काढून, त्यांस फक्त जाडेंभरडें अन्न वस्त्र पुरवून, त्यांच्याकरितां दर एक कलेक्टराच्या बंगल्याशेजारीं शाळा घालून त्यांची पाटील, कुलकर्णी आणि पंतोजी यांच्या कामात परीक्षा घेऊन....त्यांस तीं तीं कामें सोपवावीं. (पृ. १२८)

(३) ज्या ज्या युरोपियन कलेक्टरांस महाराष्ट्र भाषा स्वच्छ बोलता येत असेल त्या सर्वांस तहातभर पेनशनी देऊन त्यांस येथेंच सर्व खेड्यांपाड्यांतून अज्ञानी भेकड शूद्रांत मिसळून रहाते करून त्यांजकडून एकंदर सर्व भट-कुलकर्णी वगैरे कामगारांच्या कसबावर चांगली बारीक नजर ठेववावी..... (पृ. १३४)

जबरदस्त जुल्म

ह्या व असल्या उपाययोजनेच्या बुडाशीं भट-कामगारांबद्दलचा संपूर्ण अविश्वास आहे. त्यांच्या कठोर आचरणाचे अनेक दाखले जोतिबांनी दाखविले आहेत – ते सर्व वास्तविक होते– काल्पनिक नव्हते – आणि त्यांच्या अनुभवांवरून जोतिबांचा संताप वाढला होता. जोतिबांनी सुचविलेल्या उपायांबद्दल मत-भेद होईल. परंतु त्यांनी सांगितलेली परिस्थिती खोटी नव्हती-यथातथ्य होती. तिचा उच्चार, जाहीररीत्या जोतिबांना म्हणूनच करता आला. इतरांना ते साधले नसते.

भट लोकांच्या कटाविषयी जोतिबा लिहितात– "सर्व खात्यांत ब्राह्मण कामगारांच्या हातावर अमुक तमुक केल्याशिवाय ते गरिबांच्या कामास हातच लावीत नाहीत. त्यांच्या डोमल्यावर घालावयास कांहीं तरी बरोबर घ्या, तेव्हां बाहेर निघा." (पृ. १२९).

इतका जबरदस्त जुलूम भटा-ब्राह्मणांचा झाला म्हणूनच इतक्या तावातावाने, इतक्या जालीम उपायांची योजना जोतिबांनी केली. परंतु त्यांच्या इतर कांहीं सूचना मोठ्या दूरदर्शीपणाच्या होत्या.

उत्तम शेतकऱ्यांस बक्षिसे, पदव्या देण्याची शिफारस (पृ. २६३) जोतिबांनी केली. तिची अंमलबजावणी स्वराज्यातच होऊ शकली. कृषि-पंडितांचा राष्ट्रीय सत्कार दर साल होतो. त्या परंपरेचे मूळ सन १८८२ मध्ये जोतिबांनीं लावलें होते. एका परीनें हें अक्रोडाचे झाड दिसते ! अलीकडे गाई, डुकरें, मेंढ्या, कोंबड्या... यांची

अनुक्रमणिका





'बेणीं' परदेशांतून आणवितात. त्यांची जोपासना वाढावी म्हणून हर प्रकारे सरकारी साहाय्य मिळते. पण ही सुद्धां जोतिबांची कल्पना आहे. सरकारला त्यांनी केलेली ही भरीव सूचना अशी आहे –

"इतर देशांतील नाना प्रकारच्या उत्तम उत्तम शेळ्या-मेंढरांचीं बेणीं खरेदी करून या देशांत आणवून त्यांची येथें अवलाद उत्पन्न" (पृ. २६२) केल्याने राष्ट्राचे हित किती प्रकारे साधणार आहे याचे चित्र जोतिबांनी छान काढले आहे. त्यावेळी शेळ्यांकडून होणारी हानि त्यांच्या लक्षात आली नाही – ही अगदी वेगळी बाब समजली पाहिजे. गोहत्याबंदी असावी असादेखील जोतिबांचा आग्रह दिसतो. " गाई-बैल मारूं नका, शेळ्या बकरी खा." असा त्यांचा व्यावहारिक सल्ला आहे. युरोपियन-मुसलमान यांना खाण्यासाठी गाईबैल वासरेच पाहिजे असतील तर "पर मुलखांतील 'गाया-बैल वगैरे खरेदी करून येथें आणून मारून खावे" (पृ. २६१) असे ते बजावतात. शेतीकडे त्यांचे विशेष लक्ष असल्याने शेणखतासाठी गाई-बैलांचे महत्त्व त्यांना सहज पटते. ताली, बंधारे, बांध वगैरे कामासाठी 'काळ्या गोऱ्या लष्करासह पोलिसखात्यांतील फालतु-शिपायां" चा उपयोग करावा अशी योजना ते सरकारला सुचवितात. अशानें शेतीचा फायदा तर होईलच; पण " सर्व लष्करी शिपायांस हवाशीर जाग्यांत उद्योग करण्याची सवय लागल्याने त्यांस रोगराईची बाधा न होतां बळकट होतील" (पृ. २६१) असा व्यवहारी लाभही त्यांनी मुद्दाम सुचविला आहे. तलावातल्या गाळाचे महत्त्व त्यांना ठाऊक आहे. फॉरेस्ट खात्याचा जुलूम त्यांना माहीत आहे. म्हणून ते सरकारला सांगतात : जुलमी फॉरेस्ट खात्याची होळी करावी. (पृ. २६२)

बावनकशी तळमळ

परंतु जोतिबांच्या व्यवहारीपणाची कमाल आढळते ती रानडुकरांच्या उपद्रवाबाबतच्या उपाय-योजनेत. रानडुकरांनी शेतीचे नुकसान केल्यास त्याची भरपाई "पोलिसखात्यांतील वरिष्ठ अंमलदारांच्या पगारांतून" अथवा " सरकारी खजिन्यातून करावी" असे त्यांचे म्हणणे आहे. ते सयुक्तिक असल्याचे त्यांनी पटवून दिले आहे. शेती आणि शेतकरी यांबद्दलची जोतिबांची बावनकशी तळमळ पाहून महाराष्ट्रातील एका शेतकी-विद्यापीठास त्यांचे नाव दिले हे योग्यच झाले. असो.

राजकीय मतांबद्दलही जोतिबांचा थोरपणा मान्य करावा लागतो. जगात युद्धे नकोत; त्याने अखिल मानवांचे नुकसान होते – त्याचे हृदयभेदी चित्र जोतिबांनी काढले आहे (पृ. ३०१-२) प्राचीन काळच्या लढायांचा देखील निषेध यात आला आहे. पांढरपेशांनी असा युद्धविरोध इतक्या भीषण चित्रांच्या साहाय्याने व्यक्त केला नाही. त्यांची सहानुभूती लढाई करण्याकडे, लष्करातील अधिकाऱ्यांच्या जागा मिळविण्याकडे त्यांचे लक्ष अधिक होते. पण जोतिबा खरेखुरे युद्धविरोधक ठरतात. प्राचीन अर्वाचीन अशा सर्व लढायांना त्यांनी तात्त्विक विरोध खंबीर विचारांती केला.

राष्ट्रीयसभेचे दोष

राष्ट्र किंवा राष्ट्रीयत्व याबद्दलसुद्धा जोतिबांनी स्पष्ट मते मांडली आहेत. "उपऱ्या आर्य-भट ब्राह्मण लोकांनी न्याशनल कांग्रेस स्थापिली तर तिला कोण विचारतो? असा त्यांचा खडा सवाल आहे. (पृ. ४०९) इंग्रज सरकारने सर्व जातींच्या मुलांस शाळेत घेण्याविषयी मोकळिक दिली असली तरी " अतिशूद्रांच्या जातीतील पंतोजी तयार करण्याविषयीं त्यांनीं कांहीं तजवीज केली नाहीं." असा स्पष्ट आरोप जोतिबा जाहीरपणे करतात. कारण शूद्रांसाठी शूद्र पंतोजी आणि अतिशूद्रांसाठीं अतिशूद्र पंतोजी असावे, म्हणजे खरा शिक्षणप्रसार होईल, असें त्यांचे स्वानुभवावर आधारलेलें स्पष्ट मत होतें. (पृ. १४३) राष्ट्रीय सभा किंवा सार्वजनिक सभा यात पांढरपेशांचा भरणा असल्याने त्यांना राष्ट्रीय दर्जा नसावा असा जोतिबांचा युक्तिवाद आहे.

"आम्हां हिंदूंस कलेक्टरांच्या जागा, युरोपियन लोकांसारख्या इंग्रज सरकारने द्याव्यात म्हणून





सार्वजनिक सभेच्या रेकार्डांत अर्ज असतील, परंतु ते अर्ज अविद्वान शूद्रादि अतिशूद्रांच्या काय उपयोगाचे ? कारण मोघम नाव हिंदूंचे आणि उपभोग घेणारे एकटे ब्राह्मण ! वाहावा रे सभा ! आणि वाहावा रे दुटप्पी तिचें रेकार्ड ! (पृ. ४०७) त्याचप्रमाणे राष्ट्रीय सभेची ही कुचेष्टा आहे." अठरा धान्यांची एकी होऊन त्यांचे चरचरीत कोडबुळें म्हणजे एकमय लोक-नेशन–करें होऊं शकेल ?" असे ते विचारतात. "एकधर्मी अमेरिकन अथवा फरेंच यांचें लटकें सोंग घेऊन शेकडो न्याशनल कांग्रेसा नवीन उपस्थित जरी केल्या तरी त्यांच्या न्याशनल कांग्रेसात सबंजस असा शूद्रादि अतिशूद्र कधींच सभासद होणार नाहीं असें मी खात्रीनें सांगतो." (पृ. ४०७) डॉ. आंबेडकरांची कॉंग्रेसवरील टीका फारशी निराळी नव्हती.

शेतकऱ्यांच्या शिक्षणाबद्दल ब्रिटिश सरकार देखील उत्सुक नाही. हा जोतिबांचा आरोप त्यांनी अनेक वेळा जाहीर केला. अनेक बिनतोड पुरावे दाखल करून तो स्पष्टपणे जनतेपुढे मांडला. पद्धतशीर चळवळ कशी करावी, जनजागृति कशी साधावी, याचे प्रत्यक्ष धडेच जोतिबांनी दिले आहेत. "फक्त शेतकऱ्यांच्या मुलांस विद्या देण्याची थाप देऊन वसूल करीत आलेला एकंदर सर्व लोकलफंड तेवढा तरी निदान शेतकऱ्यांच्या मुलांस मात्र इमानें इतबारें विद्या देण्याचे कामीं खर्ची घालू लागल्यास मी इतके दिवस श्रम केल्याचें फळ मिळालें, असें समजून मोठा आनंद मानीन' (पृ. २६४) अशी त्यांची स्पष्ट कबुली आहे' सरकारी अधिकारी भटांच्या ओंजळीनें पाणी पितात, कारकून मंडळी शेतकऱ्याचें हित होऊ देतच नाहीत ...." इत्यादी वर्णन करणाराची दृष्टी सूक्ष्म तर खरीच. पण त्याचें धारिष्टही श्रेष्ठ म्हटलें पाहिजे. "इदर थावडी–तिदर थापडी" (पृ. २५४) हे ब्रिटिश सरकारचे वर्णन करणारा लेखक धीट असलाच पाहिजे.

शेतकऱ्यांची पिळणूक

परंतु जोतिबांची 'नाडी-परीक्षा' कशी अचुक होती याची कल्पना येण्यासाठी शहरी नागरिक, सरकारी अधिकारी, यांच्या उत्पन्नाशी शेतकऱ्याच्या उत्पन्नाची तुलना केली आहे ती पहावी. नागरी-ग्रामीण असा नवा भेद झपाट्याने वाढत आहे. नोकरीपेशा करणारी मंडळी संप करून आपापल्या पगारात वाढ करून घेत आहे – आणि सर्वांना अन्न पुरविणारा शेतकरी मात्र कसा तरी आपली गुजराण करीत आहे– याचे मोठे विदारक चित्र जोतिबांनी प्रभावीपणे काढले आहे. त्यांच्या ह्या ग्रंथात तशी चित्रे अनेक ठिकाणी आढळतात. विशेषतः "असूड" या दृष्टीने अधिक उपयोगी. एखाद्या मोठ्या कादंबरीकाराला साधणार नाही– असे वस्तुस्थितीचे यथातथ्य वर्णन जोतिबांनी केले आहे. आणि एकंदर वागणुकीतला पक्षपात पोटतिडकीने जाहीर केला आहे. "याबद्दल जबाबदार तुम्ही" असे जोतिबा ब्राह्मणांना ठणकावून सांगत आहेत. "ज्यांचे श्रमावर सरकारी फौजफाटा, दारुगोळा, गोऱ्या कामगारांचा वाजवी-पेक्षां जास्ती पगार, पेनशनी व सोंवळेचाव असून त्यांस चारचौघात पानविड्या पुरता मान मिळू नये काय ? अहो, जो सर्व देशांतील लोकांचे सुखाचा पाया, त्याचे असे बुरे हाल !" (पृ. २४६)

दरसहा सहाशे रु. मिळविणाऱ्या अधिकाऱ्याच्या जीवनाचे चित्र दाखवून जोतिबा विचारतात : ....येव्हढी रक्कम तयार करण्याकरतां शूद्रांच्या किती कुटुंबास एक वर्षभर रात्रंदिवस शेतीं खपावें लागत असेल बरें ? निदान एक हजार कुटुंबे तरी म्हटलीं पाहिजेत कां नको ? बरें या ऐवजाच्या मानाप्रमाणे ह्या ब्रहस्पतीपासून शूद्रास कांहीं उपयोग होतो काय ? अरे, चार आणे दररोज मिळणाऱ्या शूद्र बिगाऱ्यांस उन्हा-मध्यें सूर्य उगवल्यापासून तों तो मावळेपर्यंत सडकेवर मातीचीं टोपलीं वाहवीं लागतात. त्याला बाहेर कोठे जाण्यास एक घटकेची सुद्धां फुरसत होत नाहीं. आणि वीस रुपये दररोज मिळणाऱ्या भटचाकरांस शाळेत हवाशीर जागेयांत खुर्ची आसनावर बसून काम करीत असतां म्युनिसि-पालिटीचा वराती होऊन, दररोज सकाळीं आणि संध्याकाळीं थंडाई पडल्यावर, आपण सर्व लोकांच्या ओळखीस यावें म्हणून मोठ्या डौलानें घोड्याच्या





गाडींत बसून शहरांतील रस्तोरस्ती लोकांच्या पढव्या, शेतखाने पाहून मिरविण्याची फुरसद कोठून मिळते ? . . . . अरे, त्यानें शहरातील आळो-आळीनें विद्येपासून काय काय फायदे होतात, या विषयीं अज्ञानी लोकांस उपदेश करण्याचें एकीकडेस ठेवून त्यास असे मिरवत फिरण्याचें भूषण वाटतें. (पृ. १३७) अशी तक्रार भटांविरुद्ध जोतिबांची आहे. भटांनीं शेतकऱ्यांना शिकविलें नाहीं, त्यांचा शहाणपणा वाढविला नाहीं, म्हणून त्यांनीं प्राय-श्चित्त घेतले पाहिजे. आणि तें प्रायश्चित्त कोणते ? तर –

"शूद्रादि अतिशूद्रांचीं मुलें कडेवर उचलून नेऊन त्यांस शाळेंत पोहचवून दररोज परत आणून घरीं पोहचविलीं तरी एकंदर सर्व धूर्त आर्यभट ब्राह्मणांनीं पूर्वी केलेल्या दुर्वर्तनाबद्दल ते दोषमुक्त होणार नाहीत. कारण विद्वत्ता ही काही पिढी-जादा नाहीं." (पृ. ४०९)

विद्याबंदीचे दुष्परिणाम

याबाबत सरकारने काय करावे ते देखील फुले यांनीं सांगून ठेवले आहे. " शूद्र शेतकऱ्यांचीं मुलें सरकारी हुद्दे चालविण्यालायक होई तो पावेतो ब्राह्मणांस त्यांच्या जातीच्या संख्येच्या मानापेक्षां सरकारी हुद्याच्या जागा जास्ती देऊं नयेत. बाकी उरलेल्या सरकारी हुद्यांच्या जागा मुसलमान अथवा हिंदू ब्रिटन (?) लोकांस देऊं लागल्या-शिवाय ते (ब्राह्मण) शूद्र शेतकऱ्याचे विद्येचे आड येण्याचें सोडणार नाहींत.'' (पृ. २६०) कारण जोतिबांची पक्की खात्री होती की शेतकऱ्यांच्या, शूद्रांच्या– अतिशूद्रांच्या " सर्व अनि-वार दुःखाचा पाया" म्हणजे "आजपर्यंत हजारों वर्षांपासून ब्राह्मणांनी शूद्र शेतकऱ्यांस विद्या देण्याची बंदी केली हा होय.'' (पृ. २५३)

दादाभाई नवरोजींनी भारतीय राजकारणात नवा शोध लावला होता की ब्रिटनची भरभराट ही हिंदुस्थानच्या पद्धतशीर लुटीवर आधारली आहे. ब्रिटिशांना ईश-प्रेरित मानणाऱ्या नेमस्ता-ग्रणींना हे सत्य पटणारे नव्हते. म्हणून त्यांनी त्याकडे कानाडोळा केला. त्याप्रमाणे ब्राह्मण-सावकार, सरकारी अधिकारी यांची संपन्नता शेतकऱ्यांच्या नागवणुकीवर आधारलेली आहे हा जोतिबांचा शोध. तो त्यांनी पटवून दिला तरी शिक्षित वर्गाने तो मानला नाही – फार काय जोतिबांच्या पुस्तकांचा प्रसार होऊ दिला नाही, हा इतिहास स्पष्ट दिसतो. याहीपेक्षा अधिक आश्चर्य म्हणजे "शेतकरी आपले मुलाबाळांचे लग्नांत निरर्थक पैसा खर्च करितात"(पृ. २४५) अशी खोटीच तक्रार शिक्षितांनी रूढ केली ! अशा ढोंगी तक्रारखोरांचा समाचार जोतिबांनी खरपूस घेतला आहे.

आसुडाचा अज्ञातवास

शहरी-ग्रामीण जीवनातली एकसारखी वाढ-णारी तफावत आणि नागरी वस्तीचे ग्रामीण जनांवर अधिकाधिक अवलंबन, याची फोड सहसा कोणी करीत नाही. बहुतेकांना तो विषयच अप्रिय वाटतो. कटु असल्यामुळे त्याकडे डोळेझाक करण्याची प्रवृत्ती बळावते. परंतु फुले यांचे वैशिष्ट्य हे की त्यांनी हा विषय अत्यंत स्पष्ट-पणे मांडला. लोकांचे त्याकडे लक्ष जावे म्हणून मनापासून खटपट केली. आता "शेतकऱ्याचा आसूड" हे पुस्तकच मुळी ७०-८० वर्षे छापून झाले नाही हा भाग अगदी निराळा ! फुले यांची मते विलक्षण होती. काही प्रतिष्ठितांना ती रुचणारी नव्हती – म्हणून ती दडपण्याचा प्रयत्न करणे किंवा ते पुस्तक छापून प्रसिद्ध होऊ नये अशी खटपट करणे हा सुजनपणा नव्हे. ही शुद्ध दंडेली होय. जोतिबांनी लिहिलेल्या शेत-कऱ्याच्या आसुडाच्या वाट्यास ती यावी ही अत्यंत अनिष्ट घटना म्हटली पाहिजे. "शेत-कऱ्याचा आसूड" हे पुस्तक विशेष महत्त्वाचे ठरते ते याच कारणामुळे. ते लिहिले तेव्हा त्यातील ब्राह्मणविरोध कुणाला विशेष तीव्र वाटला असावा. पण त्यात अतिशयोक्ती नाही. किंवा अवास्तव वर्णनही नाही हे खरे. आजच्या जमान्यात नागरी-ग्रामीण अशा झगड्यात जोतिबांची भेदक चित्रे, हृदयविदारक वर्णने आणि गरीबांविषयीचा त्यांचा कनवाळूपणा– सर्वच





लिखाण लोकविलक्षण वाटते. त्यांच्या लेखन-सामर्थ्याची प्रत्यक्ष प्रचीती मिळते. आणि दलितांबद्दल सहानुभूती वाटू लागते. अशा गोरगरिबांना नाडणारांबद्दल तिरस्कार बळावतो – इतके प्रभावी लेखक जोतिबा, शेतकऱ्याच्या आसुडात व्यक्त होतात. प्रकरण ४ थे (पृ. २३३-५४) हे मुद्दाम वाचण्यासारखे आहे. " नरेंचि केला हीन किती नर " असे उद्‌गार ह्या प्रकरण-वाचनानंतर तोंडातून बाहेर पडतात. ग्रामीण जनांची पिळणूक शहरी रहिवाशांसाठी कशी पद्धतशीर चालू आहे याची जाणीव होते. पिकांचा नाश रात्रीं रानडुकरे करतात – आणि उरलेल्या पिकावर ' ब्राह्मण मारवाडी, वगैरे सावकार, लिंगायती, व गुजराथी अडते, आणि इतर जातीतील दलाल दीडीवाले* नजर ठेवून त्यांस ओरबडून खातात. " ... ही वस्तुस्थिती आजही खरी आहे. परजीवोपजीवी जीवन शहरवासीयांचे होत आहे. त्यांजकडून ग्रामीणजनांची सेवा मुळीच घडत नाही, याची जाणीव जितकी लवकर होईल – तितकी लवकर परिस्थिती सुधारता येईल... असो.

" घालमोठ्या दादा "

निरनिराळ्या कवनांत सुद्धा जोतिबांनी हेच विचार तितक्याच कडक शब्दात मांडले आहेत. विवाहादी विधी " मराठी " भाषेत करण्याची व्यवस्था त्यांनी केली आहे. नव्या देवांना नमस्कार. नव्या शपथांचा, व्रतांचा उच्चार नववधूवरांकडून करविला आहे. हा समाज-सुधारणेचा प्रयत्न इतर बोलघेवडेपणापेक्षा फारच मोठा म्हटला पाहिजे. न्याय० रानडे यांस पत्र लिहून मराठी ग्रंथकार सभेस फुले यांनी एक जाहीर विनंती केली : " एकंदर मानवी प्राण्यांत परस्पर अक्षय बंधुप्रीति काय केल्यानें वाढेल. त्याचें बीज शोधून काढावें व तें पुस्तकद्वारें प्रसिद्ध करावें " (पृ. ३०७) ही विनंती ११ जून १८८५ रोजी केली. आजच्या साहित्य सभांना देखील ती " नवी " वाटेल. कांही जण उद्‌गारतील; हे साहित्यसभांचे काम नव्हे. कांहीही असो. जोतिबांचे विचार किती प्रगत व व्यापक होते याचा हा एक स्पष्ट पुरावा आहे. " माझ्या घालमोठ्या दादा " असा आपुलकीचा विनोदी उल्लेख प्रथम आढळतो.

" साथे होके बुढ्ढे का यह पहिला सलाम लेव "

असे हिंदी वाक्य पत्र-अखेरीस आहे. साठी जवळ आल्याने फुले आपणास बुढ्ढे म्हणतात की काय ? रानडे हे फुले यांपेक्षा १५ वर्षांनी लहान असल्याने ही गंमत जोतिबांनी केली असावी.

सता आणि सवता

जोतिबांच्या लिहिण्यात किती विविधविषय येऊन गेले आहेत, हे पाहिले म्हणजे त्या कर्त्या सुधारकाची विशाल दृष्टी लक्षात येते. स्त्री-पुरुष समानता असावी म्हणून त्यांचा अट्टाहास होता. त्या वेळच्या चालीप्रमाणे अनेक लग्ने करणे किंवा " संबंध " ठेवणे या दुष्ट प्रकारांचा त्यांनी कडकपणे निषेध केला आहे. लोकहितवादींनीही त्या अनैतिक वर्तणुकीसंबंधी तळमळून लिहिले खरे; परंतु जोतिबांनी त्या दुर्गुणांचा पिच्छा पुरविला. तो संपूर्णतया नाहीसा व्हावा म्हणून जालिमपणे त्याची निंदा केली. आणि स्त्री-पुरुष समानतेच्या तत्त्वावर असलेल्या वाईट चालींचा निषेध केला. बायका सती जात, तसा पुरुष कधी " सता " गेलेला ऐकिला आहे काय ? असे ते विचारतात. (पृ. ३५९) पुरुष स्त्रियांवर अन्याय लादतात; घरी बायकोला " सवत " आणतात. पण बायकांनी घरांत पतीला " सवता " आणला नाही – अशा प्रभावी पद्धतीने ते आपली बाजू मांडतात – आपला समाज सर्व दृष्टींनी सुधारावा; त्यांत अन्याय कुणावरही नसावा; अशी त्यांची व्यापक, उदार भूमिका आहे. ब्राह्मणांनी केलेला अन्याय दूर करताना त्यांनी शूद्र – अतिशूद्र यांसाठी आपली कळकळ व्यक्त केली आहे. आणि अशा दृष्टीने समाजातील सर्व स्तरांचे – बहुसंख्यांचे –कल्याण साधण्याची त्यांची खटपट आहे.

* पेरणीच्या वेळी एक माप धान्य दिले तर त्याची परतफेड दीड मापाने पिकाच्या वेळी करून घेणारे.





त्यांच्या थोरपणाचा, त्यांच्या थोर मनाचा-- हाच पुरावा होय.

खिळयामुळे नाल गेला.. नालामुळे घोडा निकामी झाला... एवढा अनर्थ एका खिळयाने केला अशी एक लोकोक्ती आपणास ठाऊक आहे. जोतिबाने आपल्या विविध शिकवणीचे सार ह्याच चालीवर सांगितले आहे:

विद्येविना मति गेली,
मती विना नीति गेली,
नीतिविना गती गेली!
गतीविना वित्त गेलें,
वित्ताविना शूद्र खचले –
इतके अनर्थ एका अविद्येने केले.

(पृ. १८९)

अमेरिकेची प्रशंसा

जोतिबा ज्या काळात वावरत होते – त्या काळाच्या मानाने त्यांचे "वाचन" व्यापक दिसते. अमेरिकन विचारांचा आणि अमेरिकन अलीकडील इतिहासाचा त्यांजवर मोठाच परिणाम झालेला दिसतो. अमेरिकन गुलामगिरीचे वर्णन त्यांनी जाता जाता केले खरे. पण त्या अमेरिकनांनी गुलामगिरीचे उच्चाटण केले याबद्दल त्यांना मनःपूर्वक धन्यवाद दिले आहेत. हा जोतिरावांचा विशेष गुण होय. स्वतंत्रतेचे महत्त्वदेखील त्यांनी थोडक्यात असे सांगितले: "मनुष्याला स्वतंत्रता असणें ही एक मोठी जरूरीची गोष्ट आहे. जेव्हा मनुष्य स्वतंत्र असतो, तेव्हां त्यास आपले मनांत उद्भवलेले विचार स्पष्ट रीतीनें इतर लोकांस बोलून अथवा लिहून दाखविता येतात." (पृ. ८५)

गुलामगिरी वाढल्यामुळे युरोपात व इतर सुधारलेल्या राष्ट्रात नवा विचार फैलावला. आणि त्या उदार लोकांनी मोठमोठ्या लढाया करून आपल्या जिवाची देखील परवा न धरता फार दिवस चाललेली "दुष्ट चाल तळा-बुडानिशी नाहीशी" केली. गुलामांस मोकळे केलें "अहाहा अमेरिकन वगैरे सदाचारी लोकांनीं किती तरी चांगलें काम केलें वरें!" (पृ. ८५) असे उत्स्फूर्त उद्गार जोतिबांच्या लेखणीतून बाहेर पडले. ह्या गुणग्रहणातील उदार आणि व्यापक दृष्टी सहज समजते – अशा द्रष्टयाची ब्राह्मणां-विरुद्ध ओरडदेखील पोटतिडिकेने, गुलामगिरीच्या विरुद्ध चळवळ करण्यासाठी आहे हे सहज लक्षात येते.

टामस पेन, फरांकलिन, "महाप्रतापी जॉर्ज वाशिंग्टन ताता" (पृ. २०३) अंकल टाम्स क्याबिन (पृ. ३०२)... इत्यादिकांचा उल्लेख फुले यांच्या लिखाणात आढळतो – गौरवपर आढळतो – यावरून त्यांना अमेरिकन इतिहासाची आवड होती हे समजते – त्या इतिहासावरून अमेरिकन राष्ट्राबद्दल व तेथील थोर पुरुषांबद्दल त्यांना आदर वाटत होता, हे कळते. असे संवेदनाक्षम मन सहसा आढळत नाही. दुसऱ्यांचे गुण गाताना -- नव्हे सांगताना देखील आपली वृत्ती चिक्कूपणाची होते. तशी जोतिबांची नव्हती हे आश्चर्य म्हटले पाहिजे. त्यांचे यासाठी कौतुक केले पाहिजे.

सत्याची महती

सत्य म्हणजे काय? त्याची मातब्बरी किती मानायची? आणि मानवी जीवनात त्याचे महत्त्व किती असावे? ह्या प्रश्नांसंबंधी जगातील थोर महात्म्यांनी आपापले विचार व्यक्त केले आहेत. आपल्या आचरणाच्या मर्यादा त्या 'सत्या'नुरूप ठरविल्या. जोतिबांचे एतत्संबंधी विचार मोठे लोकविलक्षण वाटतात. (पृ. ४११-१४) एकूण ३३ "नियम" त्यांनी सत्याचे सांगितले आहेत. त्यांवरून पहाता जोतिबांची तुलना फक्त महात्मा गांधींशीच होते. मानवी जीवनात सत्याचा एवढा प्रभाव मानणारा पुरुष सामान्य रहाणारच नाही. हे नियम महात्मा गांधींनी देखील सहज मानले असते – आणि आपल्या पूर्वी ४२ वर्षे जन्मलेल्या साध्या पुरुषाने फारसे शिक्षण झाले नसताही, इतका सूक्ष्म विचार सत्याचा केला, हे समजून महात्माजींनी जोतिबांचा मनापासून गौरव केला असता. असो.

विरलतम जोतिबा

अडाणी जनतेची पिळणूक शिकलेले लोक किती नीच वृत्तीने करतात, हे फुले यांनी प्रत्यक्ष अनु-





भवलेले दिसते. सावकारांकरवी शेतकऱ्यांची पिळणूक होते, तिचे वास्तव चित्र पृ. ३१९-२२ वर आढळते ते खोटे नाही. त्यात अतिशयोक्ती नाही. भूदेवांचा, जमीन कसणारांचा, तिची मशागत करून अखिल मानवांना अन्न पुरविणारांचा सावकारी पाशामुळे अनन्वित छळ कसा चालतो — हे पाहून त्वेष येतो — तिरस्कार वाटतो. परंतु जोतिबांनी त्या अन्यायाला प्रभावीपणे वाचा फोडली. तशी पुष्कळांना फोडता येणार नाही. काही जण तर सावकारांचीच तरफदारी करतील. जोतिबांचे श्रेष्ठत्व यात आहे की खऱ्याखुऱ्या अर्थानें बहुजन समाजाचे दुःख ओळखले, ते आपले आहे असे मानलें, त्याविरुद्ध जाहीर ओरड केली. आणि त्या अन्यायाचा प्रतिकार करण्यासाठी दलितांना-पीडितांना जागे केले. "परदुःखेन दुःखिता विरलाः" हे तर खरेच, पण त्या विरल दुःखितांपैकी अन्यायाचा प्रतिकार करावयास शिकविणारे विरल-तर होत. आणि जाहीररीत्या त्या अन्यायाची दवंडी पिटून लोकमत अनुकूल करून घेण्यासाठी खटपट करणारे — पदरमोड करून तळमळणारे-समाजसुधारक विरल-तम म्हटले पाहिजेत. अशा विरल-तमात जोतिबांची गणना होते.

एकंदरीने पहाता जोतिबांनी ब्राह्मणी वर्चस्व असलेल्या समाजास नवी दृष्टी दिली. भटांनी बहुजन समाजास अज्ञानी ठेवले. त्यांना शिकू दिले नाही. आणि त्यांच्या अडाणीपणाचा फायदा स्वतःचे पोट भरण्याकडे केला. म्हणजे साध्या माणुसकीला हे भट-ब्राह्मण पारखे झाले. शेतकऱ्याला उपासमार पडली तरी त्यांच्या मेजवान्या चुकता कामा नयेत, अशी विषमतेची पेरणी त्यांनी केली. ह्या विषमतेबद्दल त्यांना लाज वाटली नाही. ह्या अन्यायाची त्यांना चाड नव्हती. त्यांना त्याची चीडही आली नाही... इत्यादी आरोप अगदी खरे आहेत. "अमुक अमुक समाजदोषांचे खापर तुमच्या माथीं फोडलें पाहिजे" असे ब्राह्मणांना खडसावणारा हा थोर बंडखोर ब्राह्मण नव्हता. ब्राह्मणी काव्याने पीडलेल्या समाजातला तो होता. त्याला दिव्य दृष्टिलाभ झाला, हीच मोठी बहादुरी. त्याने श्रेष्ठ धारिष्ट धरून आपले मत स्पष्टपणे—जाहीररीत्या —मांडले. हा तर विशेष धैर्याचा भाग. आपल्या मताखातर वाटेल त्या हालअपेष्टा सोसायला तो तयार झाला आपली शिकवण लोकांना पटवून देण्याची त्या पुण्यपुरुषाने शक्य ती खटपट केली— ही त्याची कर्तव्यपरायणता.

० ० ०

जोतिबांच्या ह्या समग्र वाङमय ग्रंथाची आखणी जुळवणी आणि संपादन याबद्दल संपादकद्वयांस शाबासकी दिली पाहिजे. त्यांनी आपले काम निष्ठेने केले ; "अक्कल-हुषारीने" ते पार पाडले. वाचकांची पुष्कळ सोय पाहिली. त्या वेळच्या विशिष्ट शब्दांचे वाक्प्रचारांचे अर्थ सांगितले; "सूचि" जोडली. पुष्कळ दुर्मिळ लिखाण मिळवून एकत्र छापले. आणि जोतिबांच्या विचारांचा, त्यांच्या समग्र कार्याचा, लेखनाचा, हा संग्रह केला ही मोठी कामगिरी होय. मराठी वाचक त्यांचे ऋणी आहेत.

अनुक्रमणिका



